الموافقات

في

أصول الشريعة

أبو إسحاق الشاطبي

المجلد الرابع

دار الفكر العربي

المُوَافَقَاتُ

في

أصُول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف.

الجزء الرابع

الدليل الثانى السنة

ويتعلق بها النظر فى مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولا عن النبى صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، مما لم ينص[1] عليه فى الكتاب العزيز ، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بيانا لما فى الكتاب أو لا

(١) قال فى المنهاج : هى ما صدر منه صلى الله عليه وسلم من الأفعال والأقوال التى ليست للاعجاز يعنى ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه . فقوله (مما لم ينص عليه فى الكتاب) ليس معناه أنه يلزم فى اطلاق السنة ألا تكون واردة فى معنى قد تضمنه الكتاب العزيز ، بل معناه مما لم يكن معتبرا جزءا من الكتاب بنفس ألفاظه . ويدل على هذا قوله (كان بيانا لما فى الكتاب أو لا) لانه انما يكون بيانا له إذا كان الكتاب متضمنا لأصل المعنى ، فتجىء السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله (كان ذلك مما نص عليه فى الكتاب) أى وحده أو مع السنة أيضا . وقوله (أو لا) أى بأن نص عليه فى السنة فقط . وانما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه وقوله (وان كان العمل بمقتضى الكتاب) أى فى بعض صور هذا الأطلاق . هذا وظاهر قوله أولا (بل انما نص عليه من جهته) أن هذا الاطلاق خاص بالأقوال ، ولا يشمل الأفعال . وقوله بعد (عمل على وفق ماعمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمة قوله . وكأن هذا الاطلاق انما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضى أن الاطلاق الثانى خاص بالافعال ، ولا يشمل الاقوال المتوجهة منه الى غيره بالأوامر والنواهى فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره ان السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للاطلاق العام ، ويكون كل من هذين الاطلاقين فى كلام المؤلف خاصا ، ويساعد على أن غرضه الخصوص

ويطلق أيضاً فى مقابلة البدعة ، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبى صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه فى الكتاب أو لا ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الاطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك فى الكتاب أو السنة [1] أو لم يوجد ، لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل الينا ، أو اجتهاداً [2] مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضا الى حقيقة [3] الإجماع ، من جهة [4] حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر

فى الاطلاقين قوله بعد (واذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الاطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الاقرار وجها وإن لم يصرح به فى تفاصيل الاطلاقات ، الا انه تقدم له عد الاقرار من الافعال

(١) أى عثرنا عليه فى السنة أو لم نعثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد (لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل الينا) واذا حمل قوله (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبى صلى الله عليه وسلم أصلا لم يظهر قوله (لكونه اتباعا لسنة الخ) فانه وما بعده راجع الى قوله (أو لم توجد) بيانا له . ولو كان هذا راجعا الى قوله (وجد) لم يكن لتقييده بقوله (لم تنقل الينا) معنى

(٢) لا يقال ان الاجتهاد هو النظر فى الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر مقابلته بما قبله ، لانا نقول ان صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة ، وما بعده بواسطة القياس ونحوه

(٣) انظر لم لم يقل (راجع الى اتباع سنة لم تنقل الينا) كما قال فى سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال ان الاول فى الحقيقة داخل فى إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الأدلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم ، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضا

(٤) أى فلما حملوا الناس عليه والتزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه ، وهو أولى بالقبول من الاجماع السكوتى ، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع

المصلحى عندهم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح [١] المرسلة والاستحسان ؛ كما فعلوا فى حد الخمر [٢] ، وتضمين [٣] الصناع وجمع [٤] المصحف ، وحمل الناس

---

(١) أى ما كان منها فى عهد الصحابة

(٢) حيث كان تعزير الشارب فى عهده صلى الله عليه وسلم غير محدود ، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين ، وكذا فى عهد أبى بكر ، فلما كان فى آخر إمرة عمر ، ورأى شيوع الشرب فى الناس ، بعد ماصاروا فى سعة من العيش وكثرة الثمار والأعناب ، استشار الصحابة فى حد زاجر ، فقال على : نرى أن تجلده ثمانين لأنه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ، وعلى المفترى جلد ثمانين . وقال عبد الرحمن بن عوف : أرى ان تجعلها كأخف الحدود يعنى ثمانين . وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التى عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه . قال فى المرقاة : أى للسياسة

(٣) قال فى منح الجليل وقد أسقط النبى صلى الله عليه وسلم الضمان عن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمنوهم نظرا واجتهادا . وقال المؤلف فى الاعتصام ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال على (لا يصلح الناس الا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يغيبون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط ، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة اليهم لأفضى الى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق ، واما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك ، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتكثر الخيانة . فكانت المصلحة التضمين اه

(٤) أى فى زمن أبى بكر (حيث كان مفرقا فى الصحف والعسب والعظام ، فجعله مجتمعا كله فى صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شىء مكتوب ، وان كان محفوظا كله فى صدور كثيرين من الصحابة ، ثم فى زمن عثمان لما اختلف الناس فى وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لأن مالم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر ، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأماناتهم وعلمهم ، ووكل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التى نزل بها القرآن ابتداء ، وكلها بلغة قريش ، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الأخرى (التى كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

على القراءة بحرف واحد [١] من الحروف السبعة ، وتدوين [٢] الدواوين ، وما أشبه ذلك [٣] . ويدل على هذا الإطلاق قوله [٤] عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسُنّتى وسنة الخلفاء الراشدين المَهْدِيِّين [٥] » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، واقراره [٦] — وكل

عنه صلى الله عليه وسلم) فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين . ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آمرا بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذى صار فى حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا فى عهده صلى الله عليه وسلم ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة

(١) يعنى الموافق لما فى هذه المصاحف العثمانية . قال فى الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف فى الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الا فى القراءات الأخرى ، ولم يخالف فى عدم القراءة بغير ما فى المصاحف الا ابن مسعود فانه أبى طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها

(٢) أى الذى حصل فى عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش ، والعرفاء ، وآلات الحرب ، وأموال بيت المال ومصارفها ، وغير ذلك مما يحتاج اليه الخليفة والولاة

(٣) كولاية العهد ، من أبى بكر لعمر ، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة للسلمين واتخاذ السجن لأرباب الجرائم ، فى عهد عمر ، وكهدم الاوقاف التى بازاء مسجد الرسول وتوسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة فى السوق ، فى عهد عثمان ولم يكن فى شىء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما هو النظر المصلحى الذى أقره الصحابة رضى الله عنهم

(٤) أى فقد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فسنتهم هى ما عملوه استنادا لسنته صلى الله عليه وسلم وان لم تطلع عليها منقولة عنه ، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم فى المصلحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى

(٦) ومجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين

ذلك إما متلقى بالوحى أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد فى حقه — وهذه ثلاثة. والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء. وهو وإن كان ينقسم الى القول والفعل والإقرار، ولكن عد وجها واحداً، إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم

﴿المسألة الثانية﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب فى الاعتبار[1]. والدليل على ذلك أمور:

أحدها أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة. والقطع فيها إنما يصح فى الجملة لافى التفصيل، بخلاف الكتاب فانه مقطوع به فى الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدم على المظنون. فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة

والثانى أن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك. فان كان بياناً فهو ثان على المبين فى الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى فى التقدم، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لايوجد فى الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب

والثالث مادل على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: «بم تحكم قال: بكتاب الله. قال فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهدُ رأيى» الحديث![2] وعن عمر بن الخطاب أنه كتب الى شريح:

---

(١) أى فاذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا مايقصده كما يدل عليه بقية المسألة، وان كان الدليل الثانى باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا المعنى وانما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل، بل جهة كونها بيانا تقتضى تقديمها عليه إذا ظن التعارض، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) المفيد انها قاضية على الكتاب الا أنه لاحظ فى البيان معنى أخر يقتضى أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين، لكنه معنى شعرى لا تقوم على مثله الأدلة فى هذا الفن

(٢) أخرجه فى التيسير عن أبى داود والترمذى بلفظ (كيف تقضى اذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله . فان أتاك ماليس فى كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ — وفى رواية عنه : « إذا وجدت شيئاً فى كتاب الله فاقض فيه ولاتلتفت الى غيره » وقد بين[1] معنى هذا فى رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما تبين لك فى كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك فى كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود « من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله فان جاءه ما ليس فى كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث ! وعن ابن عباس أنه كان إذا عن سئل عن شىء فان كان فى كتاب الله قال به ، و إن لم يكن فى كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به . وهو كثير فى كلام السلف والعلماء

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة ، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة . وقد لا يخالف غيرهم فى معنى تلك التفرقة والمقطوع به فى المسألة أن السنة ليست كالكتاب فى مراتب الاعتبار

فان قيل : هذا مخالف لما عليه المحققون :

أما أولاً فان السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضا فقد يكون ظاهر

لك قضاء الخ) قال مصحح التيسير أورد الجوزقانى هذا الحديث فى الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء باسناد لا يعتمد عليه فى أصل من أصول الشريعة . وقال الترمذى لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وإسناده ليس بمتصل اه

(١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله (ولا تلتفت الى غيره) شمول الغير للسنة ، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات اليها كبيان للكتاب

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . وحسبك أنها تقيد مطلقه ، وتخص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره ، حسبما هو مذكور فى الأصول . فالقرآن آت بقطع كل سارق ، فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز ، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : (وأُحِلَّ لكم ما وراء ذلكم) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه . ومثل ذلك لايحصى كثرة .

وأما ثانياً فان الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول : هل يقدم الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم هما متعارضان [1] ؟

وقد تكلم الناس فى حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل ، فإن كل مافى الكتاب لايقدم [2] على كل السنة ، فان الأخبار المتواترة لاتضعف فى الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبارُ الآحاد فى محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف [3] . وتأولوا التقديم فى الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب [4] ، وهو الكتاب . فاذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

(١) أى فان علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحا أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بغيرهما . وقولهم (لا معارضة بين ظنى وقطعى) إنما يكون فى المعارضة الحقيقية ، أى فى المعقولات . أما فى الشرعيات فلا مانع ، لأنها فى الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض ذى الوحدات الثمانية فلا أثر لها فى الأدلة الشرعية

(٢) فان قطعى السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب . فقوله (لا تضعف) أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساويا فى قطعية السند والدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظنى الدلالة منه مع قطعى الدلالة منها مع ظنية ضدها

(٣) أى فى تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما

(٤) أى تناولا

بتقديم الكتاب ، بل المتبع الدليل[١]

فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب ، بل أن ذلك المعبر فى السنة هو المراد فى الكتاب ، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعانى أحكام الكتاب ، ودل على ذلك قوله : (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهم) . فاذا حصل بيان قوله تعالى : (والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيْدِيَهُمَا) بأن القطع من الكوع ، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ؛ لا أن نقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب . كما إذا بين لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى آية ، أو حديث فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلانى دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام . وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى . فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له ، فلا يوقف مع اجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه

وأما خلاف[٢] الأصوليين فى التعارض فقد مر[٣] فى أول كتاب الأدلة أن

---

(١) أى ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة فى بابه

(٢) شروع فى الجواب عن الاشكال الثانى وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما اذا كان ظنى الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن ، وإلا تركا

(٣) حيث قال فى المسألة الثانية (وإن كان ظنيا فان رجع إلى قطعى فهو معتبر ، وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع الى أصل قرآنى يكون بيانا له ، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعى ، ومثله هناك بالأحاديث التى بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ، والأحاديث التى بينت جملة من الربا الخ . وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلا وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها إنها جزئيات لكلى قرآنى إلا باعتبار ضعيف ، لأن كونه بدأ بيامنه فى الوضوء مثلا

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو فى العمل مقبول . وإلا فالتوقف وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئى تحت معنى قرآني كلى . وتبين معنى هذا الكلام هنالك . فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة فى الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين[1] . وأما ان لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على[2] الخبر بإطلاق

وأيضا فإن [3]ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك[4] لا تجد فى الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبحث المذكور فى المسألة بحث فى غير واقع أو فى نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم

جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد فى الآية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الخبران الواردان فى هذين الجزئيين لهما حكم الجزئى الحقيقى الذى تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكليه ، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطابى

(١) أى وسيأتى الكلام فيه بعد

(٢) كما تقدم فى رد عائشة حديث (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) بآية (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

(٣) هذا جواب الاشكال الثالث ، وهو أن السنة أيضا فيها قطعى السند فلا تقل عن الكتاب فى الدلالة

(٤) كأنه سلم الاشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة ؛ ولكنه جعل أمره هينا ، لأنه اما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر . يعنى يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة إلى زمنه صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال.

المسألة الثالثة

السنة راجعة فى معناها إلى الكتاب . فهى تفصيل[١] مجمله ، و بيان[٢] مشكله ، و بسط[٣] مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذى دل عليه قوله تعالى : (وأنزَلنَا إليكَ الذِّكرَ لِتُبيِّنَ للنَّاسِ مانُزِّلَ إليهم) فلا تجد فى السنة أمراً إلا والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أوتفصيلية ، وأيضا فكل مادل[٤] على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك ، لأن الله قال : (و إنَّكَ لَعلَى خُلُقٍ عظيم) وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقَه[٥] القرآن ، واقتصرت فى خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله و إقراره راجع الى القرآن ، لأن الخُلق محصور[٦]

---

(١) كالأحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلا

(٢) كالأحاديث التى أوضحت الغرض من الآيات التى فهم منها الصحابة خلاف مقصودها . مثلا آية (والذين يكنزون الذهب والفضة الخ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة ، فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بها ما بقى من أموالكم فكبر عمر . وكالحديث الذى رفع عن الصحابة إشكال آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما فى آية لقمان

(٣) كما فى آية (وعلى الثلاثة الذين خلفوا) فقد بسط قصتها الحديث الذى أخرجه الخمسة ، وشرح ما حصل فيها من النهى عن كلامهم ، ثم النهى عن قربان نسائهم ، الى آخر القصة

(٤) لم يستدل عليه فى موضعه من مباحث الكتاب العزيز . بل قال إنه (لا يحتاج الى تقرير واستدلال عليه ، لأنه معلوم من دين الأمة)

(٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة . فأفعاله صلى الله عليه وسلم وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن . والأفعال وما معها هى ما تطلق عليه السنة

(٦) أى بمقتضى الجملة المعرفة الطرفين فى كلامها . أو أثر الخلق مطلقا لا يخرج عنها

فى هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شىء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه فى الجملة ، لأن الأمر والنهى أول[١] مافى الكتاب . ومثله قوله : (مافرّطنا فى الكتابِ[٢] من شىء) وقوله : (اليومَ أكملتُ لكم دينَكم) وهو يريد[٣] بإنزال القرآن . فالسنة إذًا فى محصول الأمر بيانٌ لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة اليه ، وأيضا فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر بعد[٤] بحول الله . وقد تقدم فى أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب و إلا وجب التوقف[٥] عن قبولها ، وهو أصلٌ كافٍ فى هذا المقام

فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

(أحدها) أن الله تعالى قال : (فلا ورَبِّكَ لايؤمنونَ حتى يحكّموكَ فيما شجرَ بينهمْ) الآية ! والآية نزلت فى قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للزُّبير[٦] بالسقى قبل الأنصارى من شِراج الحَرّة ـ الحديث مذكور فى

---

(١) يعنى أن القرآن وان اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الاشارة اليه فى المسألة السابعة من الطرف الثانى فى الأدلة على التفصيل فى العلوم المضافة للقرآن فإن أول ما يعنى به هو الأمر والنهى أى التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية . وأهم مافى السنة بيان التكاليف وتفاصيلها. فتكون السنة حاصلة فى القرآن على وجه الاجمال . ولو قال بدله (لأنها لا تخرج عن كونها بيانا للأشياء الداخلة تحت قوله كل شىء) لكان أوضح فى غرضه

(٢) أى القرآن ، على رأى . والرأى الآخر أنه اللوح المحفوظ

(٣) هذا من تمام الدليل ؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل . ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوما لم تخل من سنة قولية وفعلية . وهو يعين هذا المراد

(٤) أى فى المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور فى الاشكال الثالث فى هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا

(٥) أى إذا كانت لا تعارض أصلا قطعيا فى الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعى . أما إذا عارضها أصل قطعى فمردودة

(٦) حيث خاصمه الأنصارى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال (اسق

الموطأ [١] وذلك ليس فى كتاب الله تعالى، ثم جاء [٢] فى عدم الرضى به من الوعيد ماجاء : وقال الله تعالى : (يا أيُّهَا الَّذِين آمنوا أطيعُوا الله وأطِيعوا الرَّسول وأولى الأمرِ منكم ، فإن تنازَعتم فى شىء فرُدُّوه إلى اللهِ والرَّسول إن كنتم تؤمنُونَ باللهِ واليوم الآخرِ) ، والرد إلى الله هو الردُّ إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته [٣] بعد موته . وقال : (وأطيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرّسولَ واحذَرُوا) وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دالٌّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه فى كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس فى القرآن ، إذ لو كان فى القرآن لكان من طاعة الله [٤] وقال : (فلْيحذَرِ الذين يخالفون عن أمرِهِ أن تصيبَهم فِتنةٌ) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشىء يطاع فيه ، وذلك السنة التى لم تأت فى القرآن . وقال : (ومَن يُطِعِ الرسولَ فقد أطاعَ الله) وقال : (وما آتاكم الرسولُ فخُذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) . وأدلة

يا زبير وأرسل الماء الى جارك) فغضب الأنصارى وقال : أن كان ابن عمتك ؟ فتلون وجه النبى عليه السلام وقال (اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر) فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أولا التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة فى السقى ، فلما لم يفهم الأنصارى ذلك وحمله محملا سيئا استوفى صلى الله عليه وسلم للزبير حقه الشرعى ، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقيا تاما

(١) وقال فى التيسير : أخرجه الخمسة (يعنى البخارى ومسلما والنسائى وأباداود والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده فى الموطأ لقال أخرجه الستة كما هو اصطلاحه

(٢) أى فى الآية السابقة ، من عد ذلك خروجا عن الايمان ، يعنى فالكتاب شهد للسنة بالاعتبار فى موضوع ليس فى القرآن

(٣) قال فى أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد الى الله هو الرد الى كتابه . والرد الى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد اليه فى حضوره ، والى سنته فى غيبته وبعد مماته

(٤) أى فافراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما

القرآن تدل على أن كل ماجاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق فى الحكم بما جاء فى القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

(والثانى) الأحاديث الدالة على ذم [1] ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لو كان مافى السنة موجوداً فى الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كما روى نه عليه الصلاة والسلام قال : « يوشِكُ بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلالٍ أحللناه ، وما كان فيه مِن حرامٍ حرَّمناه . ألاَ مَنْ بلغه عنى حديث فكذَّب به فقد كذَّب الله ورسوله والذى حدَّثه [2] » وعنه أنه قال : « يوشِكُ رجلٌ منكم متكئاً على أريكته يُحدَّث بحديثٍ عنّى فيقولُ : بيننا وبينكم كتابُ الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، ألا وإنَّ ما حرَّم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلُ الذى حرَّم الله [3]» وفى رواية : « لا أُلْفِيَنَّ أحدَكم متكِئاً على أريكتِه يأتيه الأمرُ مِن

(١) لو صاغ هذا الاشكال فى صورة أخرى كأن يقول : الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معا : الكتاب والسنة ، وأن فى السنة ما ليس فى الكتاب ، وأنه يجب الأخذ بما فى السنة من الأحكام كما يؤخذ بما فى الكتاب — لو فعل ذلك لكان مع كونه فى ذاته وجيها موافقا لقوله بعد (وهذا دليل على أن فى السنة ما ليس فى الكتاب) ولكان مغايرا تمام المغايرة للاشكال الرابع الذى لا يخرج فى محصوله عن الثانى إلا بتكلف لا حاجة اليه

(٢) روى فى مجمع الزوائد عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بلغه عنى حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة: الله، ورسوله ، والذى حدث به) رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبى حاتم ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا. اه

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى وزاد أبو داود فى أول الحديث قوله (ألا إنى أوتيت الكتاب ومثله معه) وزاد فى آخره قوله (ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى وكل ذى ناب من السباع ولا لقطة معاهد الخ) ولا يخفى أن تحريم الحمر الأهلية والمذكور معها ليس فى القرآن

أمرى بما أمرت به أوْ نهيتُ عنه فيقول : لا أدرى ، ما وجدنا فى كتاب الله اتّبعناه [١] » . وهذا دليل على أن فى السنة ماليس فى الكتاب .

(والثالث) أن الاستقراء دل على أن فى السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينص عليها فى القرآن ؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم الحُمُر الأهلية وكل ذى ناب من السباع [٢] ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو [٣] الذى نبه عليه حديث على ابن أبى طالب ، حيث قال فيه : « ما عندنا إلا كتابُ الله ، أو فهمٌ أُعطيَه رجلٌ مسلم ، ومافى هذه الصحيفة [٤] » وفى حديث آخر [٥] عن على أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : « والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله ومافى هذه الصحيفة — فنشرَها فإذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من عَيْر الى كذا [٦] ، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناسِ أجمعين ، لا يقبلُ اللهُ منه صرفاً

(١) هذا اللفظ فى أبى داود

(٢) تقدم تخريج الأحاديث فى تحريم هذه المحرمات (ج ٣ — ص٣٧٢)

(٣) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

(٤) أخرجه البخارى والترمذى والنسائى وبقيته (قلت وما فى الصحيفة ؟ قال العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر)

(٥) قال فى التيسير : أخرجه الخمسة ويؤخذ منه أنه ليس فى لفظ البخارى ومسلم زيادة (من والى قوما بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الابل) هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما فى الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها. ويبقى النظر فى حصر ما عندهم فى الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن على رضى الله عنه كثير مما ليس فى الصحيفة والظاهر كما قال فى فتح البارى أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه كما قال : (والله ما عندنا كتاب نقرؤه) فتحمل عليها الرواية الأولى وهى قوله (والله ما عندنا الا كذا) غير أن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن عليا رضى الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن .

(٦) لفظ البخارى (من عير الى ثور)

ولا عدلا . وإذا فيها : ذمةُ المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبل الله منه صرفاً ولا عدلا . وإذا فيها مَنْ والَى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبلُ اللهُ منه صرفاً ولاعدلاً » وجاء فى حديث معاذ « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] » وما فى معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح فى أن فى السنة ماليس فى القرآن . وهو نحو قول من قال من العلماء : تركَ الكتابُ موضعاً للسنة ، وتركت السنة موضعاً للقرآن

(والرابع) أن الاقتصار [2] على الكتاب رأى قوم لاخلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على مابنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شىء ، فاطَّرحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك الى الانخلاع عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « ان أخوفَ ما أخافُ على أمتى اثنتان : القرآن واللبن . فأما القرآن فيتعلمه المنافقون ليُجادلوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الرِّيفَ ، يتبعون الشهوات ويتركون الصلوات [3] » . وفى بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سيأتى قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالأحاديث ، فان أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الدرداء « إن مما

---

(١) (ج٤ - ص٧)

(٢) ليس فى الدعوى التى هى رأس المسألة هذا الاقتصار المذموم . إنما فيها أنك لا تجد فى السنة أمرا الا والكتاب دل عليه إجمالا أو تفصيلا ، ولا تلازم بين القول بهذا واطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بنائهم فاسدا أن يكون المبنى عليه فاسدا فما أطال به فى هذا الوجه وما رتبه عليه فى قوله (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة الى الكتاب) هو كما ترى

(٣) رواه فى مجمع الزوائد عن احمد والطبرانى فى الكبير قال : وفيه دراج أبو السمح ، وهو ثقة مختلف فى الاحتجاج به . ولفظه (إنى أخاف على أمتى اثنتين القرآن واللبن أما اللبن فيتبعون الريف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا)

أخشى عليكم زلّة العالم ، وجدالَ المنافق بالقرآن » وعن عمر : « ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين : زَلّة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن ابن مسعود « ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدُّع ، وإياكم والتنطُّعَ ، وعليكم بالعتيق » وعن عمر « إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس المُلْكَ على أخيه » وهنا آثار فى هذا المعنى ، حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأى مع طرح[1] السنن ، وعليه حَمل كثيرٌ من العلماء قولَ النبى صلى الله عليه وسلم : « إن اللهَ لايقبِضُ العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبِضُ العلمَ بقبضِ العلماء . حتى إذا لم يُبقِ عالما اتخذ الناسُ رؤساء جُهّالاً ، فسُئِلُوا فأفتَوْا بغيرِ علمٍ ، فضَلُّوا وأضَلُّوا[2] » ومافى معناه ، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا ، اطّرحوا الأحاديث ، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله ، فضلوا وأضلوا .

وربما ذكروا حديثا يعطى أن الحديث لايلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « ما أتاكم عنى فاعرِضوه على كتاب الله . فإن وافق كتابَ الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا . وكيف أخالف كتابَ الله وبه هدانى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدى : الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث. قالوا : وهذه الألفاظ لاتصح[3] عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه . وقدعارض هذا الحديث قوم فقالوا :

(١) بالتأمل فى هذه الآثار لا تجدها تفيده فى غرضه من الاشكال بوجود شىء فى السنة ليس فى الكتاب ، بل ربما انتجت العكس ، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم فى موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها ، ولا تهمل وتطرح ويعمد الى فهم الكتاب بالرأى فهذا الاشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة

(٢) (ج ١ — ص ٧٤)

(٣) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع صلى الله عليه وسلم

نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شىء ، ونعتمد[١] على ذلك، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله ، لأنا لم نجد فى كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال. هذا[١] مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين ، كما كان ذلك فيمن تقدم. فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لاحجة فيها على خلاف ما تقدم .

(أما الأوجه الأول) فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيانٌ للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما فى الكتاب احتمال له ولغيره ، فتبين السنةُ أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع رسوله فى مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى فى عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه ، وعصى رسوله فى مقتضى بيانه ، فلم يلزم من إفراد الطاعتين تبايُن المطاع فيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن فى الآيات دليل على أن مافى السنة ليس فى الكتاب ، بل قد يجتمعان فى المعنى ، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين ، ولا محال فيه . ويبقى النظر فى وجود[٢] ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القرآن ، يأتى على أثر هذا بحول الله تعالى . وقوله فى السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلّم ، ولكن

(١) فهى معارضة بالقلب ؛ بنفس دليل الخصم

(٢) أى ما ذكر فى الاشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والآخذ بما وضعه الزنادقة

(٣) يعنى أين يوجد فى القرآن ذلك الحكم الذى قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا ؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ، كما أحال عليها الجواب عن الاشكال الثالث

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح ؟ إذ كان للشرح بيانٌ ليس فى المشروح وإلا لم يكن شرحاً ، أم هو زيادة معنى آخر لايوجد فى الكتاب ؟ هذا محل النزاع

وعلى هذا المعنى يتنزل[1] (الوجه الثانى)

وأيضا فاذا كان الحكم فى القرآن إجماليا وهو فى السنة تفصيلى فكأنه ليس إياه ، فقوله : (أقيموا الصلاة) أجمل فيه معنى الصلاة ، وبيّنه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان مالم يظهر من المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ، ولكنهما فى الحكم يختلفان . ألا ترى أن الوجه فى المجمل قبل البيان التوقف ، وفى البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى ، فاعتبرت[2] السنة اعتبارَ المفرد عن الكتاب

(وأما الثالث) فسيأتى الجواب عنه فى المسألة بعد هذا إن شاء الله

(وأما الرابع) فانما وقع الخروج عن السنة فى أولئك لمكان إعمالهم الرأى واطراحهم السنن ،لامن جهة أخرى[3] . وذلك أن السنة — كما تبيّن — توضح

(١) أى فيقال : قولكم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لأنه لم يلتفت الى مافيها من البيان للمعنى الذى اشتمل عليه الكتاب

(٢) جواب عما يقال ان ما أجيب به عن الأول لا يظهر فى الثانى لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة فى التغاير وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله فى القرآن ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام (أوتيت القرآن ومثله معه) وقوله (وإن ما حرم رسول الله مثل الذى حرم الله) فهو يقول : لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة فى الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الاشكال فى تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا ؟

(٣) وهى بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شىء ، فانه صحيح فى ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه

المجمل ، وتقييد المطلق ، وتخصيص العموم ، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها فى أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ . فاذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالا فى نظره ، جاهلاً بالكتاب خابطاً فى عمياء لا يهتدى الى الصواب فيها ؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار فى التصرفات الدنيوية الا النزر اليسير ، وهى الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل

وأما ما احتجوا به [١] من الحديث فإن لم يصح فى النقل فلا حجة به لأحد من الفريقين ، وإن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه ؛ فإن الحديث إما وحىٌ من الله صرف ، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ بوحى صحيح من كتاب أو سنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ماينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى . وإذا فرع على القول بجواز الخطأ فى حقه فلا يقر عليه ألبتة ، فلا بد من الرجوع الى الصواب . والتفريع على القول بنفى الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكما يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه . نعم يجوز أن تأتى السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكوتا عنه فى القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز ، وهو الذى ترجم له فى هذه المسألة ، فحينئذ لابد فى كل حديث من الموافقة [٢] لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور ، فمعناه صحيح صح سنده

---

(١) أى على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة ، وقوله (لا يمكن فيه التناقض الخ) أى فلا معنى لطرحه . وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ فى اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لابد أن يرده الى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا انه لا يخطئ فى الاجتهاد رأسا ــ وان كان هذا أحسم للمادة وأولى فى انه لا يحكم حكما يعارض الكتاب ــ فلا معنى لاطراح السنة على أى تقدير

(٢) وصار الكتاب مشتملا على السنة ، فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب ، وصار حجة لأصل المسألة ، لا عليها كما هو الاشكال الرابع ، هذا ما يريده .

أوْ لا . وقد خَرَّج فى معنى هذا الحديث الطحاوىُّ (١) فى كتابه فى بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصارى عن أبى حميد وأبى أسيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتمُ الحديثَ عنى تعرفهُ قلوبكم ، وتلين له أشعارُكم وأبشارُكم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا أولاكم به . وإذا سمعتم بحديث عنى تُنكرُه قلوبُكم ، وتَنِدُّ منه أشعارُكم وأبشارُكم ، وترون أنه منكر ، فأنا أبعدُكم منه » وروى أيضا عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أن أبىّ بن كعب كان فى مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمرخَّص والمشدَّد وأُبىُّ بن كعب ساكتٌ ، فلما فرغوا قال : أىْ هؤلاء ماحديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفهُ القلب ويلينُ له الجلدُ وترجون عنده فصدِّقوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول الا الخير .
و بين وجه ذلك الطحاوى بأن الله تعالى قال فى كتابه : (إنما المؤمِنُونَ الذين إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلتْ قلوبهم) الآية ! وقال : (مَثانِىَ تَقْشَعِرُّ منه جُلودُ الذينَ يَخْشَوْنَ ربهم) الآية ! وقال : (وإذا سَمِعوا ما أُنزِل الى الرَّسول تَرَى أعيُنَهم تَفيضُ من الدمع) الآية ! فأخبر عن أهل الايمان بما هم عليه عند سماع كلامه ، وكان ما يحدثون به عن النبى صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففى كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه . وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً (٢) لا مخالفاً فى المعنى ؛ إذ لو

---

(١) أقول : وقد ذكره فى مجمع الزوائد عن أحمد والبزار . قال : ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف فى كلمتين : الأولى (وتنفر منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكر

(٢) إنما يلزم منه أن يكون موافقا فى تلك الصفات أما فى نفس المدلول فلا . فقد يكون موافقاً فى صفات لين القلوب الخ عند ذكره ، ويكون معناه لا موافقا

خالف لما اقشعرت الجلود ، ولا لانت القلوب ؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافقه . وخرج الطحاوى [١] أيضاً عن أبى هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، « إذا حُدِّثتم عنى حديثاً تعرِفونَه ولا تُنكِرونه فصدِّقوا به قُلتُه أولم أقُلْه ، فإنى أقول ما يُعرَف ولا يُنكَر . وإذا حُدِّثتم عنى حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذِّبوا به ، فإنى لا أقول ما يُنكر ولا يعرف » . ووجه ذلك أن المروى إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه [٢] لوجود معناه فى ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمى بكلامه . وإذا كان الحديث مخالفا يكذبه القرآن والسنة وجب أن يُدفع ، ويُعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضاً . والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم [٣] مخالفته . وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات . وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح

ولا مخالفا فالكلام خطابى . وقوله (لأن الضد الخ) غير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملا على معنى ليس فى الكتاب أن يكون ضدا ، ولا ألا تقشعر منه الجلود وتوجل القلوب

(١) أقول : وذكره فى راموز الحديث عن الحكيم

(٢) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما فى الكتاب شيئا جديدا ، وأنها لمجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل ، وما لا فلا . وهذه هى النتيجة التى سيصل إليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال الا بالاقتصار على موافقة كتاب الله ، وأنى له ذلك من هذا الحديث .

(٣) هذه الزيادة تقتضى أن الموافقة لا تلزم ، وأنه يكفى فى اعتبار الحديث ألا يكون مخالفا . وإلا لما كان لذكرها فائدة مع الموافقة . فاذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق فى هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوى الى هنا ما يصلح أن يكون دليلا على مقصده من كون السنة راجعة الى الكتاب فعليك بجمع أطراف الكلام فى هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سمينها

ويحقق ذلك ماتقدم فى المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة ، ففى ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل فى الموافقة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق

وإذا ثبت هذا بقى النظر فى الوجه الذى دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها فى الجملة ، وإن كانت بياناً له فى التفصيل . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فنقول — وبالله التوفيق — إن للناس فى هذا المعنى مآخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو فى معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى : (ومَنْ يُشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبيَّن له الهُدى ويتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين) الآية ! وممن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فروى أن امرأة من بنى أسد أتته فقالت له : بلغنى أنك لعنتَ ذَيْتَ وذَيْتَ والواشمة والمستوشمة ، وإنى قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذى تقول . فقال لها عبد الله: أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذُوه وما نهاكم عنه فانتهوا . واتقوا الله) ؟ قالت : بلى . قال: فهو ذاك . وفى رواية قال عبد الله : « لعن الله الواشمات والمستوشمات والمُتنمِّصات[1] والمتفلِّجات للحُسْن المغيرات خلقَ الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغنى عنك أنك لعنت كيت وكيت . فقال : « ومالى لا ألعنُ مَنْ لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو فى كتاب الله ! » فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لَوحى المصحف فما وجدتُه . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ؛ قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسولُ فخذوهُ وما نهاكم عنه فانتَهُوا) الحديث[2] !

---

(١) النامصة هى التى تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته . والمتنمصة هى التى يفعل بها ذلك

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ٣٦٨)

فظاهر قوله لها « هو فى كتاب الله » ثم فسر ذلك بقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) دون قوله : (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء فى الحديث النبوى . ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحرماً عليه ثيابه ، فنهاه ، فقال ائتنى بآية من كتاب الله تنزع ثيابى فقرأ عليه : (وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية ! وروى أن طاوساً كان يصلى ركعتين بعد العصر ، فقال له ابن عباس: اتركهما . فقال : إنما نهى عنهما أن تتخذا سنة . فقال ابن عباس : « قد نهى[1] رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر » ، فلا أدرى أتُعذب عليها أم تؤجر ؟ لأن الله قال : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللهُ ورسوله أمراً أن تكونَ لهمُ الخيرَةُ من أمرِهم) وروى عن الحكم ابن أبان أنه سأل عِكرِمة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار . قلت : بأى شىء ؟ قال : بالقرآن . قلت : بأى شىء فى القرآن ؟ قال قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكان عمر من أولى الأمر قال عَتَقَتْ ولو بسقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو ، ولكنه أُدخِل[2] مُدخلَ المعانى التفصيلية التى يدل عليها الكتاب من السنة

(ومنها) الوجه المشهور عند العلماء ، كالأحاديث الآتية فى بيان ما أجمل ذكره من الأحكام ، إما بحسب كيفيات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو

(١) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : شهد عندى رجال مرضيون ، وأرضاهم عندى عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب.) رواه فى التيسير عن الخمسة

(٢) أى سلكوا به مسلك الدال على المعانى التفصيلية التى فى السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعانى دلالة للكتاب عليها ، كما رأيت فى الآثار المتقدمة. وإلا فليست بذاتها ولا بكليها مدلولا عليها فى الكتاب ، وإنما المدلول عليه فى الكتاب منها كلى الاعتداد بها ووجوب امتثالها

لواحقه ، أوما أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات على اختلافها فى مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، و بيانها للزكاة فى مقاديرها وأوقاتها ونصُبِ الأموال المزكاة وتعيين ما يزكى مما لايزكى ، و بيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه فى الكتاب . وكذلك الطهارة الحدثية والخبثية ، والحج ، والذبائح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل ، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان ، والبيوع وأحكامها ، والجنايات من القصاص وغيره ، كلُّ ذلك بيان لما وقع مجملا فى القرآن . وهو الذى يظهر دخوله تحت الآية الكريمة :(وَأَنْزَلْنَا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ ما نزِّلَ إليهم)

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل : إنك امرؤ احمق . أتجد فى كتاب الله الظهر أر بعا لايجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا فى كتاب الله مُفسَّرًا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، وإن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير : لاتحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرِّف : واللهما نُريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد مَن[1] هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعى عن حسان بن عطية قال : كان الوحى ينزل على رسول الله عليه وسلم ، ويحضره جبريل بالسنة التى تفسر ذلك . قال الأوزاعى : الكتاب أحوج الى السنَّة من السنَّة الى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذى روى أن السنة قاضية على الكتاب ، فقال : ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكنى أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه

فهذا الوجه فى التفصيل أقرب الى المقصود ، وأشهر فى استعمال العلماء فى هذا المعنى

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أى لحديثه يبين القرآن فيتحدث بالسنة لذلك

(ومنها) النظر الى مادل عليه الكتاب فى الجملة ، وأنه موجود فى السنة على الكمال زيادة الى مافيها من البيان والشرح. وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها ، والتعريف بمفاسدهما دفعاً لها ، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام : وهى الضروريات ويلحق بها مكملاتها ، والحاجيات ويضاف اليها مكملاتها ، والتحسينيات ويليها مكملاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة فى كتاب المقاصد . وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولا يرجع اليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها . فلا تجد فى السنة إلا ماهو راجع الى تلك الأقسام

فالضروريات الخمس كما تأصلت فى الكتاب تفصلت فى السنة ، فإن (حفظ الدين) حاصله فى ثلاثة معان. وهى الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها فى الكتاب وبيانها فى السنة ومكمله ثلاثة أشياء : وهى الدعاء اليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أورام إفساده ، وتلافى [1] النقصان الطارىء فى أصله . وأصل هذه فى الكتاب وبيانها فى السنة على الكمال .(وحفظ النفس) حاصله فى ثلاثة معان : وهى إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ [2] بقائه بعد خروجه من العدم الى الوجود ، من جهة [3] المأكل والمشرب ، وذلك ما يحفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما يحفظه من

---

(١) بمحافظة الامام على إقامة أصول الدين باقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال (وحفظ النفس من جانب العدم ،وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنايات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص فى المكمل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع فى كتاب المقاصد ، وإن كان هذا اعتبارا آخر كما سيقول، لكن عليه . أين هو المعنى الثالث ؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والآخر من الخارج فاذا ضما إلى الأول كملت ثلاثة . وقوله (وإقامة مالا تقوم الخ) عائد الى المكملين قبله

(٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتى فى مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلا ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل الخ

خارج . وجميع هذا مذكور أصله فى القرآن ومبين فى السنة . ومكمله ثلاثة أشياء ، وذلك حفظه عن وضعه فى حرام كالزنى ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ماهو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ مايتغذى به أن يكون مما لايضر أو يقتل أو يفسد ، وإقامة مالاتقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد ، وشرعية [1] الحد والقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشباه ذلك . وقد دخل [2] (حفظ النسل) فى هذا القسم ، وأصوله فى القرآن والسنة بينتها . (وحفظ المال) راجع الى مراعاة دخوله فى الأملاك [3] وكتنميته أن لا يفى [4] ومكمله دفع [5] العوارض ، وتلافى [6] الأصل بالزجر والحد والضمان . وهو

---

(١) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض — وما أثرها — كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب العدم . وهذا هو المكمل الثالث ، وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره فى كتاب المقاصد ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحا فى نفسه

(٢) أى فى قسم حفظ النفس ، ويصح أن يكون مراده دخل فى مكمله . والجميع — كما قال — أصله فى القرآن

(٣) أى بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعا

(٤) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه (ألا يفنى) أى تنميته إنما تعتبر من حفظه الضرورى إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالانفاق وغيره. أما التنمية التى يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة فى ضرورى حفظه . وقد يصحح الأصل بأن التنمية التى تعد من الحفظ الضرورى تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل فى الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود فى الواقع . وعلى الأول يكون المعنى (لأجل ألا يفنى) فهو مفعول لأجله بدون تقدير . وعلى الثانى (خشية ألا يفى)

(٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته

(٦) وهو مراعاة صحة دخوله فى الملكية يكون بالزجر فى مثل الغصب الذى لم يحصل به تلف ، والحد فى السرقة ، والضمان فى المتلف ، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال فى ملكية الناس ، وعا فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص

فى القرآن والسنة . (وحفظ العقل) يتناول [1] مالا يفسده ، وهو فى القرآن . ومكملة شرعية الحد [2] أو الزجر [3] وليس فى القرآن له أصل على الخصوص ، فلم يكن له فى السنة حكم على الخصوص أيضا ،فبقى الحكم فيه الى اجتهاد [4] الأمة . و إن ألحق بالضروريات (حفظ العرض) فله فى الكتاب أصل شرحته السنة فى اللعان والقذف . هذا وجه فى الاعتبار فى الضروريات . ولك أن تأخذها على ما تقدم فى أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

و إذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أونحوه ؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات

وكذلك التحسينيات

وقد كملت قواعد الشريعة فى القرآن وفى السنة ، فلم يتخلف عنها شىء . والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة ، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه

ومن تشوف الى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة ، والتيسير ، ورفع الحرج ، والرفق

(١) لعل الأصل (بتناول) بالباء الموحدة .وقوله (فى القرآن)أى من الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء ويحتمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول مايفسده) بحذف (لا) أى يتناول حفظه عما يفسده . وهو فى القرآن تحريم الخمر

(٢) أى فى الخمر

(٣) أى فى سائر المخدرات

(٤) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة فى جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا فى الزجر وحد الخمر كذلك ، لم يرد أصله فى القرآن ولم يحدد فى السنة بحد مخصوص، فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فانها جاءت من القياس على القذف كما قال على (إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى)فأخذ عمر برأيه وحد فى الخمر ثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر فى مواضع شرعية الرخص فى الطهارة ؛ كالتيمم ، ورفع حكم النجاسة فيما اذا عسر إزالتها . وفى الصلاة بالقصر ، ورفع القضاء فى الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفى الصوم بالفطر فى السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات . فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيمم والقصر والفطر فذاك ، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر فى مواضع منها مواضعُ الرخص ؛ كالميتة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة [1] الصيد وان لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم [2] ما يتأتى بالذكاة الأصلية .

وفى التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق ، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما فى البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثا دون ما هو أكثر [3] ، وإباحة الطلاق من أصله ، والخلع ، وأشباه ذلك

وبالنسبة الى المال أيضاً فى الترخيص فى الغرر اليسير ، والجهالة التى [4]

---

(١) فالاباحة هنا رخصة دعا اليها رفع الحرج ، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم آنفا من مكملات حفظ النفس

(٢) لأن الدم الخبيث فى الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين

(٣) ففى التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق . وإسراف الناس فيه فى هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكملة له ، الواردة فى الكتاب والسنة ، من بعث الحكمين وغيره

(٤) كما فى أصول الجدران المغيبة فى الأرض . وكما فى بيع البطيخ ؛ وكما فى بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه فى الأرض وإخراجه كله قبل بيعه يفسده ، فاغتفر لذلك

لا انفكاك عنها في الغالب ، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها . ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك [1] ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع [2] بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار

و بالنسبة الى العقل في رفع الحرج عن المكره ، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس [3] عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة [4] رفع الحرج ؛ لأن أكثره اجتهادي و بينت السنة منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أجمل من الكتاب . وما فسر من ذلك في الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جار أيضاً كجريان الحاجيات ، فانها راجعة الى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات ؛ كالطهارات بالنسبة الى الصلوات ، على رأي من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والانفاقات ،

(١) لا ينافي هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم : لأن المعدود منها فيه ما كان مقيدا بأحد القيدين أي بألا يفي ، كما هو أصل النسخة ، أو بألا يفنى ، كما هو الوجه الثاني ، وسبق أن القيدين مطلوبان معا

(٢) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كاباحة الصيد والمواساة ، لأنه توسيع على النفس بما يقوي حفظها ، وإن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال في هذه الطيبات

(٣) أي فالنفس حينئذ مقدمة على العقل . فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل ، سواء أكان أكلا أم شربا

(٤) أي والقاعدة مقررة في الكتاب صريحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كليا له . وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله (أكثره اجتهادي) أي فالمعقول فيه أن يناط بكليات تتفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قال

وآداب الرفق في الصيام . وبالنسبة الى النفوس كالرفق والاحسان ، وآداب الأكل والشرب ، ونحو ذلك . وبالنسبة الى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالاحسان ، من عدم التضييق على الزوجة ، وبسط الرفق في المعاشرة ، وما أشبه ذلك . وبالنسبة الى المال كأخذه من غير اشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله ، والبذل منه على المحتاج . وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها ، بناء على أن قوله تعالى : (فاجتنبوه) يراد به المجانبة باطلاق فجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معا . وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح وإنما المقصود هنا التنبيه . والعاقل يتهدى منه لما لم يذكر مما أشير اليه . وبالله التوفيق

(ومنها) النظر الى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع ، وهو المبين في دليل القياس

ولنبدأ بالأول :

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة كما تقدم في المأخذ الثاني ، وتبقى الواسطة على اجتهاد ، والتباين [1] لمجاذبة الطرفين إياها ؛ فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك الى انظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد ، وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسالك المناسبة ، فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي [2] أو غيره [3] . وهذا هو المقصود هنا

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر

(٢) كما يأتي في احتجاب سودة

(٣) إذا جعل بالجر عطفا على ماقبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وبقى بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما ، فبين عليه الصلاة والسلام فى ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية . وقال إنها رِكْسٌ وسئل [1] ابن عمر عن القنفذ فقال : كُلْ ، وتلا : (قل لاأجدُ فيما أوحىَ إلىّ) الآية ! فقال له إنسان : إن أباهريرة يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخرّج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجلاّلة وألبانها » وذلك لما فى لحمها ولبنها من أثر الجلّة وهى العذرة . فهذا كله راجع الى معنى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب [2] والحُبارَى [3] والأرنب [4] وأشباهها [5] بأصل الطيبات

(والثانى) أن الله تعالى أحل من المشروبات ماليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها ، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة

فى الجنين بالغرة فى المثال الثامن ، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفا على قوله (لاحق) يكون نوعا ثالثا غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

(١) أخرجه أبو داود . ومثله الذئب فقد روى الترمذى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : (أو يأكل الذئب أحد فيه خير ؟)

(٢) أخرج فى التيسير حديث إباحة الضب عن الستة

(٣) عن أبى داود

(٤) عن الخمسة

(٥) أى كالجراد . وقد أخرجه عن الخمسة

والبغضاء . والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبيذ الدُّبَّاء والمزفَّت والنَّقير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً ، سدًّا للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر فى أن الأصل الإباحة كالماء والعسل ، فقال عليه الصلاة والسلام : « كنتُ [1] نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا . وكلُّ مُسكرٍ حرام [2] » وبقى فى قليل المسكر على الأصل من التحريم [3] ، فبين أن « ما أسكر كثيرُه فقليله حرام » وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذى نهى من أجله عن الانتباذ فى الدباء والمزفت وغيرها . فهذا ونحوه دائر فى المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعيِّن ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك ، وعُلم من ذلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيده حرام ، إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلما ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لالك ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكلَ فلا تأكل ، فانى أخافُ أن

(١) تحريم الانتباذ فى هذه الأوعية سد للذريعة ، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثى عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطمأنت اليه نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأوانى التى لامندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكرا . فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضى رجح جانب الحل الذى هو الأصل . وسواء أقلنا إن ذلك بوحى أم باجتهاد . فالكل بيانه صلى الله عليه وسلم

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفى التيسير حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخارى

(٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الاباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهى القليل الذى لا يسكر ، إلى أى الطرفين تنضم ؟ فبين أن ما أسكر كثيره الخ

يكون إنما أمسكه على نفسه »[1] وفى حديث آخر: « إذا قتله ولم يأ كل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك[2] » وجاء فى حديث آخر: « إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكُل وإن أكل منه[3] » الحديث[4]. وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين[5]

(والرابع) أن النهي ورد على المُحرِم أن لايقتل الصيدَ مطلقاً، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شيء عليه؛ فبقى قتله خطأً فى محل النظر، فجاءت السنة[6] بالتسوية بين العمد والخطأ. قال الزهرى: جاء القرآن بالجزاء على العامد، وهو فى الخطأ سنة، والزهرى مِن أعلم الناس بالسنن

(والخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل. فالأول[7] قوله: (الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات » الحديث[8]. ومن الثانى قوله فى حديث عبد الله بن زَمعة: « واحتجبى منه ياسودةُ » لما رأى من شبهه بعتبة الحديث[9]!

(١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن

(٢) أخرجه احمد وابو داود

(٣) فيكون الحديث الأول من الالحاق بأحد الطرفين احتياطا فقط

(٤) أخرجه أبو داود

(٥) أى الطرفين الواضحين

(٦) كما أخرج مالك فى قصة الذى رفع أمره الى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان، فأصابا ظبيا وهما محرمان. فحكم عليه هو وعبدالرحمن بن عوف بعنز

(٧) أى ما كان على الجملة

(٨) تقدم (ج ٣ — ص ٨٦)

(٩) حديث عائشة، قال فى التيسير أخرجه الستة إلا الترمذى وقد جاء فى الحديث

وفى حديث عَدِىّ بن حاتم فى الصيد : « فإذا اختلط بكلابك كلبٌ من غيرها فلا تأكل ، لاتدرى لعله قتله الذى ليس منها [١] » وقال فى بئر بضاعة وقد كانت تطرح فيها الحِيض والعَذِرات : « خلق الله الماءَ طَهوراً لا ينجسه شىء [٢] » فحكم بأحد الطرفين وهو الطهارة . وجاء فى الصيد : « كل ما أصميتَ ، ودَعْ ما أنميت » [٣] وقال فى حديث عقبة بن الحرث فى الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأةَ التى أراد تزوجها — قال فيه : « كيف بها وقد

(هو لك يا عبد بن زمعه . الولد للفراش، وللعاهر الحجر — ثم قال لسودة بنت زمعة زوجه صلى الله عليه وسلم : احتجبى منه) لما رأى شبهه بعتبة . فألحقه بصاحب الفراش ، وهو واضح، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية ، فلم يجعله من محارم سودة ، لوضوح شبهه بغير أبيها . احتياطا

(١) قال فى أعلام المحققين : متفق عليه

(٢) الحديث أخرجه أصحاب السنن . وفيه : إنا نستقى لك الماء من بئر بضاعة وتلقى فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة ، وهى الفتيلة التى توضع داخل الحلق اذا أصابه وجع) واذا نظر الى الروايات الأخرى التى فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فيه ، وان كانت هذه الروايات ضعيفة سندا ، لكنها لابد أن تكون بحيث يعتمد عليها ، بدليل الاجماع على معناها ، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة ، فلا يكون مما نحن فيه ، لأنه من باب تحقيق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل ، ويكون هذا كتذكير لهم بالحكم . أما إذا كان إنشاء للحكم فهو من الباب

(٣) رواه الطبرانى عن ابن عباس . قال العلقمى : بجانبه علامة الصحة . وبالتأمل فى الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء ، حيث إنه صلى الله عليه وسلم رجح فى الصيد عدم الحل وفى الماء الطهارة ، تجد انه قد أخذ فيهما بالأصل ان كان اجتهاداً فالأصل الذكاة الشرعية المعروفة ، والصيد رخصة بقيود وشروط ، فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا الى الأصل وهو عدم الحل ؛ لأنه غير مذكى ، وكذلك الماء رجح فيه الأصل ، وهو الوصف الذى خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه ، ولما لم يتبين بقى على أصله

زعمتْ أنها قد أرضعَتْكما ؟ دعها عنك » (١) الى أشياء من هذا القبيل كثيرة

(والسادس) أن الله عزوجل حرّم الزنى ، وأحل التزويج وملكَ اليمين ، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع ، فانه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض ، فجاء فى السنة مابين الحكم فى بعض الوجوه ، حتى يكون (٢) محلا لاجتهاد العلماء فى إلحاقه بأحد الأصلين مطلقا (٣) ، أو فى بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر فى حال آخر ، فجاء فى الحديث : « أيما امرأةٍ نُكِحتْ بغير إذنِ وليها فنِكاحُها باطلٌ ، فنِكاحُها باطلٌ ، فنكاحها باطل . فإن دخل بها فلها المهرُ بما استَحَلَّ منها» (٤) وهكذا سائر ماجاء فى النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحلَّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات ، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث ، فدارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكمها ، فقال عليه الصلاة والسلام : « هو الطَّهُورُ ماؤه ، الحِلُّ مَيتَتُه» (٥) وروى فى بعض الحديث

(١) الحديث أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا مسلما ، وفيه أنه تزوج بنتاً لابى إهاب بن عزيز ، فأتته امرأة فقالت : إنى أرضعت عقبة والتى تزوج بها ، فركب إلى المدينة . فقال له النبى صلى الله عليه وسلم (كيف وقد قيل ؟) ففارقها . إلا أنهم قالوا إن هذا إرشاد الى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولو ضعيفة ، فان الشارع جعل لسماع دعوى المرأة فى الرضاع شروطا لم تستوف هاهنا ، فكان مقتضاه ألا يلتفت الى قول المرأة ، ولا يقضى به فى تحريم هذا النكاح . ومنه تعلم ما فى قوله (التى أراد أن يتزوج بها)

(٢) أى المسكوت عنه ، أى باقيه الذى لم تبينه السنة

(٣) كما فى مثال النكاح بغير ولى قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول . وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين فى حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التى ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذى باختلاف يسير فى بعض ألفاظه (تيسير)

(٥) أخرجه فى التيسير عن الأربعة عن أبى هريرة ، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجابه بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتته

« أُحِلّت مَيتتان : الحِيتانُ والجراد »(١) وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لمّا أتى به أبو عبيدة

(والثامن) أن الله تعالى جعل النفس بالنفس ، وأقص من الأطراف بعضها من بعض فى قوله تعالى : (وكَتَبْنا عليهم فيها أنَّ النفْسَ بالنفْسِ) الى آخر الآية . هذا فى العمد . وأما الخطأ فالدية ؛ لقوله : (فتَحْريرُ رَقبةٍ مُؤمِنةٍ ودِيةٌ مُسَلَّمةٌ إلى أهله) وبيّن(٢) عليه الصلاة والسلام ديةَ الأطراف ، على النحو الذى يأتى(٣) بحول الله ، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة(٤) ونحوها ؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ، ويشبه الانسان التام لخلقته ، فبينت السنة(٥) فيه أن ديته الغُرَّة(٦) ، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له

(والتاسع) أن الله حَرَّم الميتة وأباح المُذَكّاة ، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال فى الحديث : « ذَكاةُ الجنينِ ذكاةُ

---

(١) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتتان ودمان . فأما الميتتان فالحوت والجراد الخ) عن ابن ماجه والحاكم والبيهقى عن ابن عمر . قال العزيزى قال الشيخ: حديث صحيح

(٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائى عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائى عن عمرو بن شعيب . وهذا المثال مما وقع فى الكتاب النص على الطرفين ، لكن بيان أحدهما به والآخر بالسنة ، وبقيت الواسطة على اجتهاد يعد على الناظر

(٣) فى المثال الرابع مما يجرى مجرى القياس

(٤) أى من غيرها

(٥) فى حديث أخرجه الستة

(٦) قال صاحب التيسير فى شرح الحديث : الغرة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية . وقوله (حكم نفسه) أى لم يلحق بأحد الطرفين

أمّه »[1] ترجيحا لجانب الجزئية على جانب الاستقلال

(والعاشر) أن الله قال : (فان كُنَّ نسآءً فَوْقَ اثنتَين فَلَهُنَّ ثلُثا ماترَكَ . وإن كانتْ واحدةً فلها النِّصفُ) فبقيت البنتان مسكوتاً عنهما ، فنقل في السنة[2] حكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين . ذكره القاضي إسماعيل

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى أحد الأصلين المنصوص عليهما ، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما[3]

وأما مجال القياس فانه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها ، فيجتزى بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه . وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه — وإن كان خاصا — في حكم العام معنى وقد

---

(١) رواه في الجامع الصغير عن أبي داود والحاكم عن جابر ، وأحمد وأبي داود والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطني والحاكم عن أبي سعيد والحاكم عن أبي أيوب الانصاري وعن أبي هريرة ، والطبراني عن أبي أمامة وأبي الدرداء وعن كعب بن مالك قال المناوي : قال الغزالي صح صحة لا يتطرق احتمال الى متنه ولا ضعف في سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره في الأساليب . قال الحاكم : صحيح الاسناد . وقال العراقي : وليس ذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيده كلها اه وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة اه قال العراقي . ورواه الطبراني في الأوسط بسند جيد فكان ينبغي للمصنف عدم إغفاله ، فانه ليس فيما ذكره مثله بل الكل معلول

(٢) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلى الله عليه وسلم بنتين لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لهما الثلثين ولأمهما الثمن ، وله الباقي

(٣) غير ظاهر في الغرة في الجنين ، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف . وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطي)

مر فى كتاب الأدلة [١] بيان هذا المعنى . فاذا كان كذلك ووجدنا فى الكتاب أصلا وجاءت السنة بما فى معناه أو ما يلحق به او يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا . وسواء علينا أقلنا إن النبى صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس [٢] أو بالوحى ، إلا أنه جارٍ فى أفهامنا مَجرى المقيس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر فى أول كتاب الأدلة [٣] . وله أمثلة

(أحدها) أن الله عز وجل حرم الربا [٤] ، وربا الجاهلية الذى قالوا فيه : (إنما البَيعُ مِثلُ الرِّبا) هو فسخُ الدَّين فى الدَّين ، يقول الطالب : إما أن تَقضى وإما أن تُربى وهو الذى دل عليه أيضا قوله تعالى : (وإن تُبتُم فلكُم رُءوسُ أموالِكم،

(١) فى المسألة التاسعة ، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وان الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذى فيه الحكم ، كحرمة النبيذ بجعل الخمر شاملا له معنى وإن لم يشمله صفة

(٢) بناء على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد

(٣) فى المسألة الثانية ، حيث قال إن الظن الراجع الى أصل قطعى يعول عليه . ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث فى النهى عن جملة من البيوع والربا

(٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعقد فى الاسلام ، لأن هذا هو الذى بصدده التشريع فألحق به ما عقد فى الجاهلية فقال (وربا الجاهلية موضوع الخ) وهذا إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو بوحى يجرى فى أفهامنا مجرى القياس . ويصح أن يكون هذا المقدار الى قوله (واذا كان كذلك) مثالا لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما . وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضا (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده وما لا يغفر فيبطل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجرى فى افهامنا مجرى القياس قوله (واذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب الى عبارته من الأول حيث ذكر فى قوله (واذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير الى العلة فى ربا الجاهلية ، وان كان يبعد كون هذا الوجه مقصودا له هنا أنه فرغ من أمثلة الالحاق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجارى مجرى القياس

لا تَظلمون ولا تُظلَمون) فقال عليه الصلاة والسلام : « وربا الجاهلية موضوع . وأول رباً أضعه ربا العباس بن عبد المطّلب ، فإنه موضوع كله »[١] . وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل مافيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام: «الذّهبُ بالذّهبِ ،والفضةُ بالفضةِ ، والبُرُّ بالبُرِّ ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مِثْلا بمثلٍ ، سواء بسواء ، يداً بيدٍ . فمن زاد أو ازداد فقد أربى ، فإذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يداً بيد[٢] » ثم زاد[٣] على ذلك بيع النساء إذا اختلفت الاصناف ، وعدّه من الربا ، لأن النساء فى أحد العوضين يقتضى الزيادة[٤] ويدخل فيه بحكم المعنى[٥] السلف يجرُّ نفعا ، وذلك[٦] لأن بيع هذا الجنس

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات الى هذه رواية لأبى داود عن مسلم ابن يسار باسناده

(٣) الحاق ثان جاء فى قوله صلى الله عليه وسلم (فاذا اختلفت الخ) وثم للتأخر الرتبى وإلا فالالحاقان فى حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب فى نفس ألفاظ الحديث ترتيبا فى الالحاق زمانا أيضا وكان عليه أن يؤخر قوله (فاذا اختلفت) بعد قوله (ثم زاد) . ويبقى النظر فى أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف جاء بالحاق السنة : لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا فى القرآن كان لخصوص النساء عند إتفاق الأصناف فقط ، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يساعده ما كان جاريا عندهم ووقع عليه التحريم فى القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيرا فى مقابلة شعير لأجل بأكثر ، فى مقابلة دراهم لأجل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط فى مثله

(٤) أى غالبا فى العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل للتحريم فى بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلا . وقوله بعد (والأجل الخ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدرا ، فهو تكميل لقوله (لأن النساء فى أحد العوضين الخ)

بمثله فى الجنس من باب بدل الشىء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير (١) شىء ، وهو ممنوع . والأجلُ فى أحد العوضين لايكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به فى القيمة ؛ إذ لايُسلَم الحاضر فى الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر فى القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : لِمَ جاز مثل هذا فى (٢) غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما ؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين ، وهو من أخفى الأمور التى لم يتضح معناها (٣) الى اليوم ، فلذلك بينّها السنة (٤) إذ لو كانت بينةً لوُكل فى الغالب أمرُها الى المجتهدين ، كما وُكل اليهم النظر فى كثير من محالِّ الاجتهاد ، فمثل هذا جارٍ (٥) مَجرى الأصل والفرع فى القياس . فتأمله

(١) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما اذا دار الفضل من الجانبين ، كما فى أخذ كثير ردىء فى قليل جيد ، فزيادة الردىء تقابل بجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إن هناك غررا كبيرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع . وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة

(٢) أى التفاضل والنسيئة

(٣) أى علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما ، حيث منعا فيهما أجيزا فيما عداهما . راجع الجزء الثانى من أعلام الموقعين ففيه البيان الكافى فى المطلوب والذى أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا فى النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح

(٤) فمن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين . وأنه لما نفدت الابل فى جهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين الى إبل الصدقة . وهذا فيه الأمران معا

(٥) لم يجزم بأنه منه ، لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التى لم يتضح معناها ، فربما كان تعبدا ليس مبنيا على علة . فلا يتأتى إجراء القياس فيه . وأيضا من أنه إما أن يكون بالوحى لاغير ، بناء على أنه لايجتهد ، أو بعضه به وبعضه بالقياس لمن جوز له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتى قوله (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص الخ)

(والثانى) أن الله تعالى حرم الجمع[١] بين الأم وابنتها فى النكاح ، و بين الأختين وجاء فى القرآن : (وأُحِلّ لكم ما وراء ذلكم) فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذى لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا : وقد يروى فى هذا الحديث : « فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم[٢] » والتعليل يشعر بوجه القياس

(والثالث) أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه فى الأرض ولم يأت مثل ذلك فى ماء البحر ، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهورُ ماؤه ، الحِلُّ ميتتُه[٣] »

(والرابع) أن الدية فى النفس ذكرها الله تعالى فى القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهى مما يشكل قياسها على العقول ، فبين[٤] الحديث من دياتها ما وضح به السبيل ، وكأنه جار مجرى القياس الذى يشكل أمره ، فلابد من الرجوع اليه و يحذى حذوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة : من النصف والربع ، والثمن ، والثلث ، والسدس ، ولم يذكر ميراث العصبة إلا ما أشار إليه قوله فى الأبوين: (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلِأُمِّه الثلث) الآية ! وقوله فى الأولاد : (للذكر

---

(١) أى فى صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت — فان التحريم تأبيد لا يخص مجرد الجمع

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ١٩٢)

(٣) تقدم (ج ٤ — ص ٣٧)

(٤) لكن أين فى هذا إجراؤه مجرى القياس فى أخذ الفرع حكم الأصل ، كالأمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الالحاق فى مجرد استحقاق المال فى نظير التعدى خطأ على البدن ، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة ، وهى أنه بين (ما وضح به السبيل) دون أن يقول (ألحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضا قوله (وكأنه) ولم يذكرها فى تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حظّ الأُنثيين) وقوله فى آية الكلالة : (وهو يرِثُها إن لم يكن لها ولدٌ) وقوله : (و إن كانوا إخوةً رجالا ونساءً فللذّكر مثلُ حظّ الأُنثيين) فاقتضى أن ما بقى بعد الفرائض المذكورة فللعصبة ، و بقى من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين ؛ كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباههم . فقال [1] عليه الصلاة والسلام : « أَلحِقوا الفرائضَ بأهلِها ، فما بقىَ فهو لِأَوْلى رَجُلٍ ذَكَرٍ [2] » ، وفى رواية : « فلِأَوْلى عصبَةٍ ذَكَرٍ » فأتى هذا على مابقى مما يحتاج اليه ، بعدما نبه الكتاب على أصله

(والسادس) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله : (وأُمّهاتُكمُ اللاَّتى أرْضعنْكم ، وأخواتُكم من الرّضاعة) فألحق النبى صلى الله عليه وسلم بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التى يحرمن من النسب ؛ كالعمة ، والخالة ، و بنت الأخ ، و بنت الأخت ، وأشباه ذلك . وجهةُ إلحاقها هى جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنفى الفارق ، نصت [3] عليه السنة — إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبى عليه الصلاة والسلام فى ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد — فقال عليه الصلاة والسلام : « إنَّ اللهَ حَرّم مِن الرَّضاعةِ ما حرم مِن النَّسب [4] »

(١) محل الشاهد قوله (فما بقى الخ) المفيد للعموم فى العصبة

(٢) رواه بهذه الرواية فى التيسير عن أحمد والشيخين والترمذى وقال أخرجه البخارى ترجمة . قال فى نيل الأوطار عن هذه الرواية : هكذا فى جميع الروايات ووقع عند صاحب النهاية والغزالى وغيرهما من أهل الفقه بلفظ (فلأولى عصبة ذكر) واعترض ذلك ابن الجوزى والمنذرى بأن لفظة العصبة ليست محفوظة

(٣) أى وجهة الالحاق نصت عليه السنة ، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين ، فلم يتركه صلوات الله عليه . فقوله (نصت الخ) خبر ثان

(٤) أخرجه الترمذى بلفظ (من الرضاع) وقال العزيزى حسن صحيح

وسائر ما جاء فى هذا المعنى ، ثم ألحق [١] بالأناث الذكور ؛ لأن اللبن للفحل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بالرضاع [٢] فالذى له اللبن أم بلا إشكال

(والسابع) أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم فقال : (ربِّ اجْعلْ هذا بَلداً آمِناً) وقال تعالى : (أوَلم يرَوا أنَّا جعلنا حَرَماً آمِناً) وذلك حرم الله مكة . فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله [٣] معه ، فأجابه الله وحرم ما بين لابَتَيها ، فقال: « إنى أحرِّمُ ما بين لابَتَى المدينةِ أن يقطع عِضاهُها ، أو يُقْتلَ صيدُها» [٤] وفى رواية : (ولا يريدُ أحدٌ أهلَ المدينةِ بسُوء إلا أذابهُ الله [٥] فى النار ذَوبَ الرَّصاصِ أو ذوبَ الملحِ فى الماء » [٦] وفى حديث آخر:

(١) كما فى حديث عائشة فى استئذان أفلح أخى أبى القعيس زوج المرأة التى أرضعتها فقالت : يارسول الله ، إن أخاه ليس هو الذى أرضعنى ، ولكن أرضعتنى امرأته ، فقال : (ائذنى له فانه عمك)

(٢) هنا سقط كلمة (أما) وقوله (فالذى له اللبن أم) لعل الأصل (فالذى له اللبن أب) وهو الذى يلائم قوله عليه السلام فى الحديث السابق (فانه عمك)

(٣) فى رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال (اللهم إنى أحرم ما بين جبليها مثل ماحرم ابراهيم مكة) وقد دعا لأهلها بالبركة فى صاعها ومدها . وقال فى رواية مسلم والترمذى (لايصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتى إلا كنت شفيعا له وشهيدا يوم القيامة) وورد أيضا أنها تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد . فلعل هذه المزايا وما ماثلها يفسر بها قوله (ومثله معه)

(٤) رواه احمد ومسلم

(٥) مثل هذا الوعيد وما بعده لايقال فيه إنه قياس وتفريع على تحريم مكة وكل مايقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته وما معها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا ، فالمثال السابع على ماترى من الضعف وفى تحرير الأصول وشرحه ــ فى مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل فى الفرع ــ قال : ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع ، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع اه وإذا انتفى الأصل والفرع وهما ركنان فى القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟

(٦) رواية لمسلم ذكرها فى الترغيب

« فمن أحدثَ فيها حَدَثاً أو آوي مُحْدِثاً فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والنَّاسِ أجمعين، لايقبلُ اللهُ منه يومَ القيامةِ صَرفاً ولا عَدْلاً » (١) ومثله فى صحيفة عليّ المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة فى الحرمة . وقد جاء فيها قوله تعالى : (إنَّ الذينَ كفَرُوا ويَصُدُّونَ عن سبيلِ اللهِ والمسجدِ الحرَامِ ـ الى قوله : ومَن يُرِدْ فيه بإلحادٍ بظُلمٍ نُذِقهُ من عذَابٍ أليم) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب الى الظلم ، وارتكاب المنهيات على تنوعها ، حسبما فسرته السنة ٠ فالمدينة لاحقة بها فى هذا المعنى

(والثامن) أن الله تعالى قال : (واسْتَشْهِدُوا شَهيدَينِ من رِجالِكم ، فإن لم يكونا رَجُلينِ فرَجلٌ وامرأتان) الآية ! فحكم فى الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك فى قوله : « مارأيتُ مِن ناقصاتِ عَقلٍ ودين أغلبَ لِذِي لُب منكن » (٢) وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه : (أن تَضِلَّ إحداهُما فتذَكِّرَ إحداهُما الأُخرى) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد ، فقضى (٣) عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن لليمين فى اقتطاع الحقوق واقتضائها حكما قضى به قوله تعالى (إنَّ الذينَ يَشترُونَ بعَهدِ اللهِ وأيمانهم ثمناً قليلا) الآية ! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والمرأتين فى القياس ، إلا أنه يخفى فبينته السنة

(والتاسع) أن الله تعالى ذكر البيع فى الرقاب وأحله ، وذكر الاجارة فى بعض الأشياء (٤) كالجعل المشار اليه فى قوله تعالى : (ولِمَنْ جاء به حِملُ بعير) والاجارة على

---

(١) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٢) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن مسلم

(٣) عن ابن عباس رضى الله عنهما (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيمين وشاهد) أخرجه فى التيسير عن مسلم وأبى داود

(٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام

القيام بمال اليتيم فى قوله : (وَمَن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) وفى العمال على الصدقة كقوله تعالى : (والعامِلينَ عليها) وفى بعض منافع [١] لا تأتى على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين ، فبيّن النبى صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، ووكل سائرها الى أنظار المجتهدين . وهذا هو المجال القياسى المعتبر فى الشرع . ولا علينا أقصد النبى عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيانَ ما أنزل الله اليه على أى وجه كان

(والعاشر) أن الله تعالى أخبر عن ابراهيم فى شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا الفتيين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا ؛ فبين النبى صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء [٢] النبوة ، وأنها من المبشّرات ، وأنها على أقسام [٣] الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذى فى القياس . والأمثلة فى هذا المعنى كثيرة

ومنها النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فإن الأدلة قد تأتى فى معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر فى المصالح المرسلة والاستحسان . فتأتى السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن ذلك

(١) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت الاجارة الجائزة فى القرآن إلا فى الرضاع (فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن)

(٢) ورد (من ستة وأربعين جزءا) وقالوا فى توجيهه إن النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هى ما قاله صلى الله وسلم . وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهو واضح وأيضا فكثيراً ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا ؟ وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن إلحاق غيرهم بهم)

(٣) أى كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم فى أول [1] كتاب الأدلة الشرعية فى طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرَر ولا ضِرار [2] » من الكتاب ويدخل فيه ماقى معنى هذا الحديث من الأحاديث ، فلا معنى للإعادة

(ومنها) [3] النظر الى تفاصيل الأحاديث فى تفاصيل القرآن ، وإن كان

---

(١) فى المسألة الثانية ، حيث جعله من باب الدليل الشرعى الظنى الراجع إلى قطعى لأنه مبثوث فى الشريعة فى جزئيات وكليات . فالسنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة ، وجعلتها فى سلك واحد بقاعدة عامة . وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات ، وأخذ كلى من الجزئيات ، وإجمال التفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة . وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبنى عليه الدعوى فى أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره ، من الوجوه . فان كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفى لاثبات المسألة فانما يظهر ذلك فى الوجه الثالث تاما ، وفى الثانى ببعض تكلف ، وفى الأول على الطريق الذى قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفراده باثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط فى السنة كثير ، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذى لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير اليه فى الفصل الآتى بقوله (أما بتحقيق المناط واما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجيها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفى فى إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ)

(٢) تقدم (ج٢ - ص٤٦)

(٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثانى المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أو شروطها أو كيفياتها الى آخر ما تقدم فى بيان الأحاديث كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة مثلا . أما هذا فقصور على بيان لفظ بجمل ورد فى الآية بما يوضح الغرض منه ، كما قال (من حيث وضع اللغة) وقوله (لا من جهة أخرى) أى من الجهات الخمسة السابقة

فى السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى فى السنة مشاراً اليه — من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى — أو منصوصاً عليه فى القرآن ولمثله ثم ننظر فى صحته أو عدم صحته .

وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث [١] ابن عمر فى تطليقه زوجه وهى حائض ، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر : « مُرْهُ فليراجعها ، ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ، ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعدُ وإن شاء طلق قبل أن يمس . فتلك العدةُ التى أمر الله أن يطلق لها النساء » يعنى أمرَه فى قوله : (يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)

والثانى حديث [٢] فاطمة بنت قيس فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلقها [٣] ألبتة — وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة — لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها ، فكان ذلك تفسيراً لقوله : (ولا يخرُجْن إلا أن يأتين بفاحشة مبينّة)

والثالث [٤] حديث سبيعة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر [٥] فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت ، فبيّن الحديث أن قوله تعالى : (والذين

---

(١) أخرجه فى التيسير عن السنة باختلاف فى بعض ألفاظه

(٢) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا البخارى . قال فى التحرير — فى تمثيله المجهول الذى لا يعلم به — : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى ولا نفقة و قدرده عمر فقال: لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت . وروى مسلم هذا الرد

(٣) يعنى زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبى ربيعة

(٤) أخرجه عن السة إلا أبا داود

(٥) ولفظ البخارى (قريبا من عشر ليال)

يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذَرونَ أزواجاً يتربصْن بأنفسهن أربعةَ أشهرٍ وعشْراً) مخصوص فى غير الحامل ، وأن قوله تعالى : (وأولاتُ الأحمالِ أجلُهنَّ أن يضَعن حملَهن) عامّ فى المطلقات وغيرهن

والرابع حديث [1] أبى هريرة فى قوله : (فبدَّل الذين ظلموا قولاً غيرَ الذى قيل لهم) قالوا : حبةٌ فى شعرة . يعنى عوض قوله : (وقولوا حِطّةٌ)

والخامس حديث [2] جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً فقرأ : (واتخِذُوا من مقامِ إبراهيمَ مُصلى) فصلى خلف المقام ، ثم أتى الحجَر فاستلمه ، ثم قال : « نبدأ بما بدأ الله به » وقرأ : (إن الصفا والمروةَ من شعائرِ الله)

والسادس حديث [3] النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى: (وقال ربُّكُمُ ادعونى أستَجِب لكم) قال الدعاء هو العبادة ، وقرأ الآية الى قوله : (داخِرين)

والسابع [4] حديث عدى بن حاتم قال لما نزلت : (حتى يتبيَّنَ لكمُ الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجر [5]) قال لى النبى صلى الله عليه وسلم .

---

(١) قيل لبنى اسرائيل (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم) فبدلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا (حبة فى شعرة) رواه البخارى والترمذى.

(٢) رواه الترمذى وقال : حسن صحيح

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى وقال : حسن صحيح

(٤) أخرجه الترمذى وقال : حسن صحيح . ورواه فى الترغيب عن الخمسة . ولفظه فيه (بل هما سواد الليل وبياض النهار)

(٥) قوله (من الفجر) نزلت بعد ما اشتبه جملة من الصحابة فى المعنى . وصار بعضهم يربط حبلين أسود وأبيض فى رجله لينظر اليهما ، وبعضهم وهو عدى جعلهما تحت الوسادة ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما أهما خيطان ؟ فقال له (إن وسادتك لعريض — كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه — بل هما سواد الليل وبياض النهار) قال الشيخان ونزل بعد (من الفجر) فعلموا أنما يعنى الليل

« إنما ذلك بياضُ النهار من سواد الليل »

والثامن حديث [1] سمرة بن جُندب أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر » وقال [2] يوم الأحزاب : « اللهم املأ قبورَهم و بيوتَهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمس »

والتاسع حديث [3] أبى هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع [4] سوطٍ فى الجنة لخيرٌ من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : (فمن زُحزح عن النار وأُدخِل الجنةَ فقد فاز) »

والعاشر حديث [5] أنس فى الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها : « الشركُ بالله وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور » وثمَّ أحاديث أخر فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : (إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه) الآية !

والنهار . ولو كان نزل قوله (من الفجر) بيانا من أول الأمر لما وضع عدى الخيطين تحت الوسادة ولا سائل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع البخارى ومسلما

(١) رواه أحمد والترمذى وصححه

(٢) الحديث عن على رضى الله عنه . وفى رواية (يوم الخندق) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٣) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

(٤) ولا يظهر هذا المثال . لأنه ليس فيه تفسير للفظ فى الكتاب من حيث وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر . وكما هو الجارى فيما قبله وما بعده من الأمثلة ؛ بل هو كأنه استنتاج لهذا المعنى من الآية ورب ما كان أظهر منه فى غرضه حديث الصحيحين (أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) مصداق قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) لأن مافى الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية . وهو أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها

(٥) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى

وهذا النمط فى السنة كثير

ولكن القرآن لايفى بهذا المقصود على النص والاشارة العربية التى تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد فى هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لاتحصى (١) فالملتزم لهذا لايفى بما ادعاه ، إلا أن يتكلف فى ذلك مآخذ لايقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون فى العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذى شرع فى التنبيه عليه ، فلم يوفّ به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول فى مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة الى خصوصات ما ورد فى السنة ، فكان ذلك نازلا بقصده (٢) الذى قصد . وهذا الرجل المشار اليه لم ينصب نفسه فى هذا المقام إلا لاستخراج معانى الأحاديث التى خرّج مسلم ابن الحجاج فى كتابه المسند الصحيح ، دون ما سواها (٣) مما نقله الأئمة سواه . وهو من غرائب المعاني المصنفة فى علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ (٤) موفيا بالغرض فى الباب والله الموفق للصواب

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب، عما أوردوا من الأحاديث التى قالوا إن القرآن لم ينبه عليها ، فقوله عليه الصلاة والسلام (٥) : « يوشكُ رجلٌ منكم متّكِئًا على

---

(١) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة بجرى هذا المجرى الذى يريده هذا القائل من البيان الخاص

(٢) أى نازلا بما قصده فى هذه الدعوى الى موضع الاهدار

(٣) أى فاذا كان لم يتم له غرضه فى مقدار محدود من الأحاديث وهى أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دواوين الحديث الأخرى ؟

(٤) الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير

(٥) تقدم (ج ٤ — ص ١٥)

أريكته » الى آخره لايتناول ما نحن فيه ، فان الحديث انما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه فى فهم القرآن ، وهذا لم ندّعه فى مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى . وقوله : « ألا وإن ما حرّم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مثلُ ما حرّم الله » صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه ، وإما بالطريقة القياسية ، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مِخْلب من الطير ، وعن العقل

وأما فكاك الأسير فمأخوذ من قوله تعالى : (وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر ، والأسير فى هذا المعنى أولى بالنصر . فهو مما يرجع الى النظر القياسى

وأمّا أن لا يُقتل مسلمٌ بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؛ كقوله : (ولن يَجعلَ اللهُ لِلكافرينَ على المؤمنينَ سبيلاً) وقوله : (لا يَستوِى أصحابُ النارِ وأصحابُ الجنة) وهذه الآية أبعد[1] . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجودا فى القرآن على التنصيص أو نحوه[2] لم يجعلها علىٌّ خارجة عن القرآن ، حيث قال : « ما عندنا الا كتابُ الله وما فى هذه الصحيفة » إذ لو كان فى القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال : (الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ) فلم يُقدْ من الحر للعبد ، والعبوديةُ من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر

---

(١) لأن محل نفى الاستواء قد بين فى قوله تعالى (أصحاب الجنة هم الفائزون) فليس المراد مايشمل عدم استوائهما فى القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض فى الدنيا

(٢) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين

وأما إخفار ذمه المسلم فهو من باب نقض العهد ، وهو فى القرآن[١] ، وأقرب الآيات اليه قوله تعالى : (والذينَ يَنقضون عهدَ اللهِ من بعدِ ميثاقهِ ويقطعُونَ ما أمرَ اللهُ به أن يُوصَلَ ويفسدُون فى الأرضِ أولئكَ لهمُ اللعنةُ ولهمْ سوءُ الدار) وفى الآية الأخرى : (أولئكَ همُ الخاسرون)

وقد مرّ تحريم المدينة وانتزاعه من القرآن

وأما من تولى قوما بغير إذن مواليه فداخلٌ بالمعنى فى قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضا فان الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذى هو لحمة كلحمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء ، كما هو فى الانتساب الى غير الأب . وقد قال تعالى فيها : (واللهُ جعلَ لكم منْ أنفُسِكم أزواجا وجعلَ لكم من أزواجكم بنينَ وحَفَدَةً ورزَقكم من الطيّبات . أفباطلِ يُؤمنون وبنعمةِ الله هُم يكفرونَ ؟ !) وصدق هذا المعنى ما فى الصحيح من قوله[٢] : (أيُّما عبدٍ أبَقَ من مواليهِ فقد كفرَ حتى يَرْجعَ اليهم » وفيه[٣] : « إذا أبقَ العبدُ لم تُقبلْ له صلاةٌ)[٤]

وحديث معاذ ظاهر فى أن مالم يصرح به فى القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

---

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفا وأنه لو كان موجودا فى الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن . والاعتراض هنا أوجه ، لأنه يقول إنه من باب نقض العهد ، أى جزئى منه ، وهو فى آية (والذين ينقضون الخ) . وينظر أيضا لهذا النظر فى قوله بعد (فداخل بالمعنى فى قطع ما أمر الله به أن يوصل) . إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى

(٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة فى الصحيفة ؛ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير ، وقد وعد به سابقا . الا ان يقال إنه مندرج فى النظر الرابع الراجع إلى القياس أو الى الاجتهاد بالحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

مبينٌ فى السنة ، وإلا فالاجتهاد يقضى عليه . وليس فيه معارضة[1] لما تقدم

﴿ المسألة الخامسة ﴾

حيث قلنا ان الكتاب دالٌ على السنة ، وإن السنة إنما جاءت مبينة له ، فذلك بالنسبة[2] الى الأمر والنهى والإذن أو ما يقتضى ذلك ، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف[3] وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فعلى ضربين :

(أحدها) أن يقع فى السنة موقع التفسير للقرآن . فهذا لا نظر فى أنه بيان له ، كما فى قوله تعالى : (وادخُلوا البابَ سُجَّداً وقولُوا : حِطَّةٌ) قال : (دخَلوا يزحفُون على أوراكهم » [4] . وفى قوله (فبدّلَ الذين ظلَموا قولاً غيرَ الذى قيلَ لهم) قال : « قالوا : حبّةٌ فى شَعَرة[5] » وفى قوله : (وكذلكَ جَعلناكم أمة وسطًا) الآية ! قال : « يُدْعَى نوحٌ فيقالُ هل بلّغتَ ؟ فيقول : نعم . فيُدعى قومُه فيقال هل بلّغكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذيرٍ وما أتانا من أحدٍ . فيقال : مَن شُهودك ؟ فيقول : محمدٌ وأمّته . قال فيؤُتى بكم تشهدون أنه قدبلّغ . فذلك

---

(١) لأن معاذا لم ينف أصل كونه فى القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحا مبينا فى الكتاب يلجأ ال السنة لتبينه . وإلا فيبينه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهو جواب آخر الاسئلة فى الاعتراض الثالث بالاستقراء

(٢) أى اطراده وكليته إنما هى فيما كان راجعا إلى التكليف . وأما ما عداه فقد يكون كذلك ، وقد لا يكون له أصل قريب فى الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة . وسيأتى الأشارة إليه فى آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذى . ورواية البخارى (أستاههم بدل أوراكهم)

(٥) أخرجه البخارى . وفى رواية (شعيرة) . وفى رواية قالوا (حنطة بدل حطة)

قولُ الله (وكذلكَ جعلنا كم أمةً وسطاً لِتكونُوا شُهداء على النَّاسِ ويكونَ الرَّسولُ عليكم شَهيدًا)[١] » وفى قوله (كنتمْ خيرَ أمةٍ أخرجتْ للنَّاسِ) قال : « إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيرُها وأكرمها على الله »[٢] وفى قوله (بل أحياء عندَ ربِّهمْ يُرْزقون) « إن أرواحَهم فى حواصلِ طيرٍ خُضْرٍ تسْرَحُ فى الجنةِ حيثُ شاءتْ وتأوى الى قناديلَ معُلقةٍ بالعرش » الى آخر الحديث[٣] . وقال : « ثلاثٌ إذا خرجْنَ لمْ ينفع نفساً إيمانُها لم تكن آمنتْ من قبل — الآية ! الدجالُ والدابةُ وطلوعُ الشمسِ من مَغربها[٤] » وفى قوله (وإذا أخذَ ربُّك من بنى آدمَ من ظهورهم ذُرِّياتِهم) الآية ! قالَ « لما خلقَ الله آدمَ مسح ظهرَهُ فسقط من ظهرهِ كلُّ نسمةٍ هو خالقُها من ذُرِّيتهِ الى يومِ القيامة ، وجعلَ بين عيْنى كلِّ إنسانٍ منهم وَبيصاً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أىّ ربِّ مَن هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذُرِّيتُك » الحديث[٥] ! وفى قوله (لو أنَّ لى بكم قُوَّةً أو آوى الى رُكن شَديد) قال : « يرحمُ اللهُ لوطا كان يأوى إلى رُكن شديدٍ فما بَعث اللهُ من بعدهِ نبياً إلا فى ذِروَةٍ من قومه[٦] » وقال : « الحمدُ لله أمُّ القرآن وأمُّ الكتاب والسبعُ المثانى[٧] » وفى رواية : « ما أنزلَ اللهُ فى التوراةِ

---

(١) حديث البخارى والترمذى . ورواية (ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد) رواية الترمذى

(٢) أخرجه فى التيسير عن الترمذى بلفظ (أنتم تتمون سبعين أمة الخ) وبين الروايتين فرق معنوى واضح

(٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

(٤) أخرجه فى التيسير وفى الجامع الصغير عن مسلم والترمذى . مع اختلاف فى ترتيب الثلاثة

(٥) حديث أبى هريرة أخرجه الترمذى وصححه

(٦) حديث البخارى

(٧) أخرجه أبو داود والترمذى عن أبى هريرة بلفظ (الحمد لله رب العالمين الخ)

والإنجيل مثلَ أمِّ القرآن وهى السبعُ المثانى[1] » وسأله اليهود عن قول الله تعالى (ولقد آتينا موسى تسعَ آياتٍ بيناتٍ) ففسَّرها[2] لهم . وحديث موسى مع الخضر ثابتٌ صحيح[3] . وفى قوله تعالى (فقال إنى سقيمٌ) قال « لم يكذب إبراهيمُ فى شىءٍ قطُّ إلا فى ثلاث : قولِه إنى سقيمٌ » الحديث[4] ! وقال « إنكم محشورُون الى الله غُرْلاً[5] — ثم قرأ : (كما بدأْنا أوَّلَ خَلْقٍ نعيدُه) الآية » وفى قوله (إنَّ زَلزلةَ الساعةِ شىءٌ عظيمٌ) قال : « ذلك يومٌ يقولُ اللهُ لآدم : ابعثْ بعثَ النار » الحديث[6] ! وقال : « إنما سمى البيت العتيق لأنه لم يَظهر عليه جبّار[7] » وأمثلة هذا الضرب كثيرة

(والثانى) أن لا يقع موقعَ التفسير ، ولا فيه معنى تكليف اعتقادى أوعملى فلا يلزم أن يكون له أصل فى القرآن ، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف ، وانما

(١) أخرجه الترمذى وصححه

(٢) فى حديث صفوان بن عسال . أخرجه الترمذى والنسائى

(٣) رواه البخارى بطوله

(٤) تقدم (ج ٣ — ص٢٦٤)

(٥) أخرجه الشيخان والنسائى والترمذى

(٦) قال الألوسى فى تفسيره : أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائى والترمذى والحاكم وصححاه عن عمران بن حصين قال لما نزلت (يا أيها الناس — إلى قوله ولكن عذاب الله شديد) كان صلى الله عليه وسلم فى سفر ، وذلك فى غزوة بنى المصطلق ، فقال : (أتدرون أى يوم ذلك ؟) قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : (ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم عليه السلام ابعث بعث النار الخ) ثم قال : وحديث البعث مذكور فى الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر ، وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة فى يوم القيامة

(٧) قال الألوسى فى تفسير قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اه أخرجه البخارى فى تاريخه ، والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه وابن جرير والطبرانى وغيرهم . عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما سمى الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط) اه

أنزل القرآن لذلك [١] . فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلاحرج . وقد جاء من ذلك نمط صالح فى الصحيح كحديث [٢] أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد ، ووفاة موسى ، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا ، مما لا ينبنى عليه عمل ، ولكن فى ذلك من الاعتبار نحو مما فى القصص القرآنى ، وهو نمط ربما رجع الى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمر والنهى ، ومعدود فى المكملات لضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول [٣] والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

السُّنة ثلاثة أنواع كما تقدم : قول ، وفعل [٤] ، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكراً

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل ؛ لأنه فعل عند جماعة . وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجملة فلابد من الكلام على كل واحد منهما [٥]

فالفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، ما لم يدل دليل على

(١) أى أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب ، كما سبق بيانه فى المسألة السابعة من الطرف الثانى

(٢) فى البخارى من هذا النوع طائفة صالحة ، تجدها فى كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء

(٣) وهو ما كان مبينا للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب

(٤) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لايعارض فعلا آخر ، فلا ينسخه ولا يخصصه ، لأنه لاعموم للأفعال ، فلا يعقل التعارض بينها . وإنما يعقل بين الفعل والقول ، كما يعقل بين الأقوال

(٥) أى الفعل والكف

غيره [1]، من قول أو قرينة حال أو غيرهما . والكلام هنا مذكور [2] فى الاصول ولكن الذى يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ فى باب التأسى والامتثال من القول المجرد . وهذا المعنى وان كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك فى فصل البيان والاجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضا فانه وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح . ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك ، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك فى حال أم كان مطلقا . فالمطلق كسائر المفعولات [3] له . والذى فى حال كتقريره للزانى إذ أقر عنده ، فبالغ فى الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطء الصريح ، ومثله فى غير هذا المحل منهى عنه ، فانما جاز لمحل الضرورة ؛ فيتقدر بقدرها ؛ بدليل النهى عن التفحش مطلقا . والقول هنا فعل [4]؛ لانه معنى تكليفى لا تعريفى . فالتعريفى هو المعدود فى الاقوال ، وهو الذى يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعى ، والتكليفى هو الذى لا يعرّف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أن الفعل كذلك.

وأما الترك [5] فمحله فى الاصل غير المأذون فيه ، وهو المكروه والممنوع . فتركه

---

(١) أى على غير الاطلاق ، بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو ندب أو إباحة ، كما يشير إليه بعد

(٢) واختلفوا فيه على أربعة أقوال . والآمدى اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة ، وإن ظهر فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب. وابن الحاجب قال : إن ظهر قصد القربة فالمختار أنه للندب، وإلا فللاباحة

(٣) أى غير الطبيعة الجبلية ، فانه لانزاع فى كونها للاباحة لاغير

(٤) أى فالفعل فى هذا المقام أعم مما تعورف عليه فى مقابلة القول بالفعل . فلذا عد تقريره للزانى فعلا

(٥) أى المعبر عنه بالكف سابقا ، وإن كان بينهما اختلاف فى المعنى عندهم

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقا وإما فى حال . فالمتروك مطلقا ظاهر . والمتروك فى حال كتركه الشهادة[1] لمن نَحَلَ بعض ولده دون بعض ، فانه قال : « أكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مثل هذا ؟ قال : لا . قال : فأشهد غيرى ؛ فإنى لاأشهدُ على جَوْرٍ »[2] وهذا ظاهر[3]

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم :

«منها» الكراهية طبعاً ؛ كما قال فى الضب وقد امتنع من أكله « إنه لم يكن بارضِ قومى ، فاجِدُنى أعافُه »[4] فهذا ترك للمباح بحكم الجبلّة ، ولا حرج فيه . «ومنها» الترك لحق الغير ؛ كما فى تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ،[5] وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير . «ومنها» الترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل

(١) أى تحملها . لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه . وليس المراد أداء الشهادة . لأن كتمان الشهادة لايجوز مطلقا . وفى رواية أخرجها فى التيسير عن الستة قال : لا.(رجعه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأسا فترك الشهادة لعدم وجود محلها أما على رواية (أشهد غيرى) فأن محل الشهادة موجود ، ولـكنه مرجوح ومكروه ، فلم يشهد عليه ، مع بقائه نافذا فيكون مما نحن فيه . وبعد فانما صح له التمثيل بهذا للمتروك فى حال لأنه أخذ الشهادة مطلقة . لـكنه لوأخذنوعا منها وهو الشهادة على نحلة بعض الأولاد دون بعض لـكان من قبيل المتروك مطلقا

(٢) رواه الشيخان وفى اللفظ بعض اختلاف

(٣) أى إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقا الذى لايحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك فى حال كمثال النحلة ــ ظاهر ، لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه ــ إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها مأذونا فيها ، وهى فى ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة . فذكر هذه الأمور التى تركها صلى الله عليه وسلم وهى مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها ، سوى أولها فليس فيه ترك أصلا

(٤) أخرجه الستة إلا الترمذى ، عن ابن عباس (تيسير) .

(٥) روى فى التيسير عن الخمسة أنه صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات

وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كما ترك القيام في المسجد في رمضان ،[١] وقال: « لولا أن أشُقّ [٢] على أمّتى لأمَرتهم بالسواك»[٣]، وقال لمّا أعتَم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشُقّ [٤] على أمّتى لأمرتهم بالصلاة هذه الساعةَ » . [٥] ومنها الترك لما لا حرج فى فعله بناء على أن مالا حرج فيه بالجزء منهىٌّ عنه بالكل ، كاعراضه عن سماع غناء الجاريتين فى بيته[٦] وفى الحديث : « لستُ من ددٍ ولا ددٌ منى [٧] » والددُ اللهو وان كان مما لا حرج فيه . فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه فى كتاب الأحكام . «ومنها» ترك المباح الصرف الى ما هو الافضل : فان القسمَ لم يكن لازماً

من بقول ، فوجد لها ريحا ، فسأل عنها ، فأخبر بما فيها من البقول ، فأشار اليهم أن يقدموها الى بعض أصحابه . فلما رآه أكلها قال له (كل فانى أناجى من لا تناجى) وهذا أوضح فى التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتى له

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٧)

(٢) و (٤) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر . لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به . ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله (لأمرتهم) فقال أى أمر إيجاب . فهو جار على مقتضى هذا التفسير

(٣) بقيته (عند كل صلاة) رواه فى الجامع الصغير عن مالك وأحمد والشيخين والترمذى والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة وأحمد والنسائى وأبى داود عن زيد ابن خالد . قال المناوى قال ابن منده : أجمعوا على صحته . وقال النووى: غلط بعض الأئمة الكبار فزعم أن البخارى لم يخرجه . وأخطأ . قال المصنف: وهو أى الحديث متواتر

(٥) أخرجه الشيخان والنسائى . ولفظه كما فى التيسير عن ابن عباس قال : أعتم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعشاء ، فخرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ، رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول (لولا أن أشق الخ)

(٦) عند عائشة وكانتا تغنيان غناء بعاث . فاضطجع على الفراش وحول وجهه حديث الشيخين

(٧) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل منى) أخرجه ابن عساكر عن أنس

لازواجه فى حقه ، وهو معنى قوله تعالى :(تُرجى مَن تشاء منهنّ وتؤوى اليك مَن تشاء) الآية ! عند جماعة من[١] المفسرين ، ومع ذلك فترَكَ ما أبيح له إلى القسم الذى هو أخلقُ بمكارم أخلاقه . وترك الانتصار ممن قال[٢] له : اعدلْ فانّ هذه قسمةٌ ما أريد بها وجهُ الله . ونهى مَن أراد قتلَه . وترك قتل المرأة التى سمت له الشاة .[٣] ولم يعاقب عروةَ بن الحرث إذ أراد الفتك به وقال : مَن يمنعُك منى ؟ الحديث[٤] ! «ومنها» الترك للمطلوب خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب ، كما جاء فى الحديث عن عائشة «لولا أن قومك حديثُ عهدهم بالجاهلية فأخافُ أن تنكر قلوبهم أن أدخِلَ الجدرَ فى البيت وأن ألصق بابه بالأرض»[٥] وفى رواية : «لأسَّستُ البيتَ على قواعد إبراهيم»[٦]. ومنع من قتل أهل النفاق وقال : «لا يتحدّثُ الناسُ أن محمداً يقتُل أصحابَه»[٧]

وكل هذه الوجوه قد ترجع الى الاصل المتقدم[٨]:

(١) وحمله بعضهم على الطلاق والامساك أعنى تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء . وحمله بعضهم على الأمرين جميعا

(٢) هو ذو الخويصره . وكان من المنافقين . قتل فى الخوارج يوم النهروان على يد على كرم الله وجهه . والحديث أخرجه الشيخان

(٣) رواه الشيخان عن أنس . وفيه (فقالوا : أنقتلها ؛ فقال : لا .) ورواه أبو داود والبيهقى عن جابر وفيه (ولم يعاقبها) . وفى رواية للبيهقى عن أبى هريرة أنه أمر بقتلها . و يجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه . فلما مات من أكلها بشر بن البراء وهو ابن معرور أمر النبى صلى الله عليه وسلم بقتلها قصاصا

(٤) رواه مسلم

(٥) رواه فى التيسير عن الستة إلا أباداود

(٦) أقرب الروايات الى هذه رواية البخارى (لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس ابراهيم) وفى هذا المعنى روايات كثيرة فى البخارى ومسلم

(٧) رواه مسلم

(٨) وهو أن الترك محله غير المأذون فيه . والمؤلف فى رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منهيا عنه . وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوبا . وهما متلازمان وإنما هو التنويع فى التعبير

أما الاول فلم يكن فى الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق [1] .
كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؟

وأما الثانى فقد صار فى حقه التناول ممنوعا أو مكروها لحق [2] ذلك الغير .

هذا فى غير مقاربة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام [3] فيه وفى الامة ، فلذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع الى النهى عن أكلها لمن أراد مقاربته

وأما الثالث فهو من الرفق المندوب اليه ، فالترك هنالك مطلوب . وهو راجع الى أصل الذرائع إذا كان تركا لما هو مطلوب خوفا مما هو أشد منه . فاذا رجع الى النهى عن المأذون فيه خوفا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوبا

وأما الرابع فقد تبين [4] فيه رجوعه الى المنهى عنه

وأما الخامس فوجه النهى المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع المنصب مطالَبٌ بما يقتضى منصبه ، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به ، وان لم يكن كذلك فى حقيقة الأمر ؛ حسبما جرت به العبارة عندهم فى قولهم : « حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرّبين » إنما يريدون فى اعتبارهم ، لا فى حقيقة الخطاب الشرعى . ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات و إقامة العدل على ما يليق به يعتذر الى ربه ويقول : اللَّهمّ هذا عملى فيما أملكُ ، فلا تؤاخذْنى بما تملكُ ولا أملكُ [5] » يريد بذلك ميل القلب الى

---

(١) أى لا يعد تركا رأسا . لأن إقراره كفعله سواء . وقد أقر أكله على مائدته وأيضا فهو جبلى لايدخل فى الباب رأسا كما تقدمت الاشارة إليه

(٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لايخص حالا دون حال

(٣) كما ورد فى الحديث (من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا . أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٤) أى فى مبحث المباح . وأن مالا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك قال (بين رجوعه) ولم يقل إنه منهى عنه

(٥) أخرجه فى التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم ويقول (اللهم هذا عملى الخ)

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لا يملك ، كسائر الأمور القلبية التى لا كسب للانسان فيها أنفسها

والذى يوضح هذا الموضع — وأن المناصب تقتضى فى الاعتبار الكمالى العَتْبَ على مادون اللائق بها — قصةُ (١) نوح وإبراهيم عليهما السلام فى حديث الشفاعة ، وفى اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته وهى دعاؤه على قومه ، ودعاؤه على قومه انما كان بعد يأسه من إيمانهم ، قالوا (٢) وبعد قول الله له (لن يُؤمِنَ مِن قومِك إلاّ مَن قد آمَنَ) وهذا يقضى بأنه دعاء مباح ، الا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ؛ اذ كان الأولى الإمساك عنه . وكذلك ابراهيم اعتذر بخطيئته ، وهى الثلاث المحكيات فى الحديث بقوله « لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاّ ثلاثَ كَذَباتٍ (٣) » فعدها كذبات وإن كانت تعريضا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ماتقدم فى دليل الكتاب أن كل قضية لم تردّ أو لم تبطِلْ أو لم ينبهّ على ما فيها فهى صحيحةٌ صادقة . فاذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه ، فقال (وقال نُوحٌ ربِّ لا تذَرْ على الأرضِ منَ الكافرينَ ديَّارًا) ولم يذكر قبله ولا بعده مايدل على عتب ولا لوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهى ، بل حكى أنه قال : (إنّكَ إنْ تذرْهُم يُضلُّوا عبادَك) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك

(١) فى رواية الشيخين والترمذى عن أبى هريرة وقوله (وفى اعتذار نوح الخ) بيان لمجمل القصتين

(٢) كأنه يحتاج عنده الى تثبت وسيأتى له أن قوله (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى (وأوحى إلى نوح الخ) أى يستلزمه . إلا أن كل هذا وان أفاد أن دعاءه اقترن بما هو فى معنى (لن يؤمن من قومك الخ) فهو لايعتبر أنه مادعا إلا بعد مانزل عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر محتاج للاثبات .

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٢٦٤)

إلا بوحى من الله ؛ لانه غيب ، وهو معنى قوله تعالى : (وأوحِيَ الى نُوحٍ أنّهُ لن يُؤمِنَ مِنْ قومِكَ إلاَّ مَنْ قدآمَنَ) . وكذلك قال تعالى فى ابراهيم :(فنظر نَظْرةً فى النُّجُوم فقال إنى سقيمٌ) ولم يذكر قبل ذلك ولابعده مايشير الى لوم ولا عتب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : (قال بل فعَلَهُ كبِيرُهم هذا) فلم يقع فى هذا المساق ذكرٌ لمخالفة ولا إشارةٌ الى عتب ؛ بل جاء فى الآية الأولى : (إذ جاء ربَّهُ بقلبٍ سَليم) وهو غاية فى المدح بالموافقة . وهكذا سائر المساق الى آخر القصة . وفى الآية الاخرى قال : (ولقد آتينا إبراهيمَ رُشدَه من قبلُ وكنّا به عالِمِينَ) الى آخرها افتضمنت الآيات مدحه ومناضلته عن الحق من غير زيادة ، فدل على أن كل ماناضل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم : «لم يكذبْ إبراهيمُ إلاَّ ثلاثَ كذباتٍ » ؛ وإبراهيم فى القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره(١) .وكذلك نوح. فثبت أن إثبات المخالفة هنا ليس من قِبَل مخالفة أمرالله ، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام فى مسألة القسم . وقد مددتُ فى هذا الموضع بعض النفس لشرفه ، ولولا الإطالة لبُيِّن من هذا القبيل فى شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر ، وتطمئن إلى بيانه النفس ، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية . والله المستعان . وفى آخر(٢) فصل الأوامر والنواهى أيضا مما يتمهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا(٣) راجع إلى ما يقتضيه النهى ، لكن النهى الاعتبارى

---

(١) وهو قوله (إنى كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول (إنى كانت لى دعوة دعوت بها على قومى)

(٢) فى المسألة الثامنة عشرة : وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهى إلى المآل يكون من باب سد الذرائع . وقوله (هذا الأصل) أى وهو أن الترك محله فى الأصل غير المأذون فيه . وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر ، ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح

(٣) أى فى الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذى يقتضيه النهى ، لانه من باب تعارض مفسدتين ، إذ يطلب الذهاب الى الراجح ، و ينهى عن العمل بالمرجوح . والترك هنا هو الراجح فعمل عليه

فصل

وأما الاقرار فحمله على أن لاحرج فى الفعل الذى رآه عليه السلام فأقرّه ، أو سمع به فاقره . وهذا المعنى مبسوط فى[1] الأصول . ولكن الذى يخص بالموضع هنا أن مالا حرج فيه جنس لأنواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لاحرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ماهو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقُه بمساواة[2] الفعل للترك ، والمكروهُ لا يصح فيه ذلك ،

(١) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فان كان معتقد كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالانكار فى الحال . وإن لم يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه بعام يكون الفعل الذى أقره نسخا للتحريم أو تخصيصاً له به . على الخلاف بين الحنفية والشافعية فى ذلك. وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز حتى لايكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير واقع فى الشريعة . فاذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هـذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لالنفس الفعل . فعند ذلك يختلف القول فى اعتبار سكوته واستبشاره تقريرا لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة ، كما فى مسألة المدلجى لما دخل على النبى صلى الله عليه وسلم . فاذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رءوسهما وقد بدت أقدامهما فقال (إن هذه الأقدام بعضها من بعض) وكان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعى صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية . ولكل منهما حجته ورده على الآخر . وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام

(٢) أى على الأقل ، حتى يدخل الواجب والمندوب . ثم يقال : وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى مالا حرج فيه على تفسيره له سابقا ؟

لان الفعل المكروه منهيٌّ عنه ، واذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الاقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة [١] تقترن به . فاذا لم يكن ثمّ قرينةٌ ولاتعريفٌ [٢] أو ثَمّ ماهوأقرب إلى الفهم ، وهو الاذن أو أن لا حرج باطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لايقال : فيلزم مثله فى الواجب والمندوب ؛ إذ لايفهم بحكم الاقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لاحرج ، وليسا كذلك ، لأن الواجب منهى عن تركه ومأمور بفعله ، والمندوب مأمور بفعله . وجميع ذلك زائد [٣] على مطلق رفع الحرج ، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار ، وقد زعمتَ أنه [٤] داخل . هذا خلف

لأنا نقول: بل هما داخلان ، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران فى الاقتضاء قصداً من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما ؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر فى الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ،و « أن لاحرج » [٥] راجع الى الفعل ، فلا يتوافقان . و إلا فكيف يتوافقان والنهى يصادم عدم الحرج فى الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفوا عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هنالك ، لأن الكلام هنالك فيما بعد

---

(١) أى زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الاقرار

(٢) أى ولا قول يفيد غير الاذن

(٣) أى ينافى مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله (للموافقة بينهما) المقتضى أن أصل الاعتراض بالتنافى بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب

(٤) الأنسب (أنهما داخلان)

(٥) أى الذى يدل عليه الاقرار . إنما هو فى الفعل . وهذا موجود فى الواجب والمندوب لافى المكروه

الوقوع لا فيما قبله . ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهى بحتا كما هو مصادم فى الفعل المحرم ، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدما وقع فى حكم مالاحرج فيه ، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف ، ومما يتقدمه من فعل الطاعات ، تشبيها له بالصغيرة التى يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان ، واجتناب الكبائر ، وسائر ماثبت من ذلك فى الشريعة ، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلا من الله ونعمة. وأما ماذكر هنا من مصادمة النهى لرفع الحرج فنظرٌ إلى ماقبل الوقوع ، ولا مرية فى أن الأمر كذلك ، فلا يمكن — والحال هذه — أن يدخل المكروه تحت مالاحرج فيه . وأمثلة هذا القسم كثيرة ، كقيافة [1] المدلجى فى أسامة وأبيه زيد ، وأكل الضب [2] على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل قال : [3] أصبتُ جِراباً مِن شَحْمٍ يومَ خيبر ، قال فالتزمتُه فقلت لا أُعطي اليومَ أحداً مِن هذا شيئا ، قال فالتفتُّ فاذا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم متبسماً . وقد استدلّ بعض العلماء على طهارة دم النبى عليه الصلاة والسلام ، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجامته [4]

المسألة السابعة

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون فى التأسى بالنسبة الى المكلفين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى [5] ما يمكن

---

(١) أخرجه الستة

(٢) تقدم قريبا

(٣) رواه مسلم

(٤) روى الحاكم والبزار والبيهقى والبغوى والطبرانى والدارقطنى وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم (ويل لك من الناس وويل لهم منك) اه من شرح منلاعلى على الشفا

(٥) أى أدله فى شرع التكاليف وإنشائها ففعله فى أعلى طبقات التشريع للأحكام أى فاذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة فى الاقتداء

فى وضع التكاليف ، فالاقتداء به فى ذلك العمل فى أعلى مراتب الصحة بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل ، فانه وإن كان القول يقتضى الصحة فذلك لا يدل [1] على أفضلية ولا مفضولية

ومثاله ماروى [2] أن النبى صلى الله عليه وسلم قيل له : أأكذب لأهلى ؟ قال : « لا خيرَ فى الكذب » قال : أفاعدُها وأقولُ لها ؟ قال : لاجُناحَ عليك ، ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازه ، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل ، وذلك حين شرب [3] عند بعض أزواجه عسلا ، فقال له بعض أزواجه : إنى أجدُ منكَ ريحَ مَغافِير — كأنه مما يتأذى من ريحه — فحلف أن لا يشربه ، أو حرّمه على نفسه — ويرجع [4] الى الأول — فقال الله له : (يا أيُّها النبىُّ لِمَ تُحرِّمُ ما أحلَّ اللهُ لكَ) وكان قادرا على أن يعد ويقول . ولكنه عزم بيمين علقها على نفسه ، أو تحريم عقده ، حتى رده الله الى تحلة الأيمان . وأيضا فلما قال الرجل

(١) كيف هذا ؟ وسيأتى له فى التعقيب على الأمثلة يقول (وذلك يدل على مرجوحيته) أى أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول . فان قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصدا . قيل إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال فى كونه مشتركا أو للوجوب والندب كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

(٢) أخرجه مالك كما فى التيسير

(٣) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى

(٤) فقد قارن فعله — وهو الكف عن شربه — قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل لمجرد إرضائها ، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم . فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف . فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحا . وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذى امتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال

الواهب لابنه : «أشهِدْ غيرى» [١] كان ظاهراً فى الإجازة ، ولما امتنع [٢] هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول . وأمر [٣] عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر ، وأذِن [٤] لهم فيه ، ومع ذلك فقد مُنِعه [٥] عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه ، وذلك يدل على مرجوحيته ، ولقوله : (وما ينبغى له) . وقال لحسان: [٦] «اهجُهم وجبريلُ معك» فهذا إذن فى الهجاء ، ولم يذُمَّ عليه الصلاة والسلام أحدا بعيب فيه ، خلاف عيب الدين ، ولا هجا أحداً بمنثور ، كما لم يتأت له المنظوم أيضا ، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيّاباً ولا فحّاشا . وأذن لأقوام فى أن يقولوا [٧] لمنافع كانت

(١) تقدم (ج ٤ — ص ٦٠)

(٢) وأيضا قوله (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل فى الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جورا حتى يبقى الأصل جائزا

(٣) كان يضع لحسان منبرا فى المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول (إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى

(٤) فقد دخل مكة فى عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه :

خلوا بنى الكفار عن سبيله اليوم نضربكم على تنزيله

البيتين

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له : بين يدى رسول الله وفى حرم الله تقول الشعر ؟ قال له (خل عنه ياعمر ، فلهى أسرع فيهم من نضح النبل) أخرجه الترمذى وصححه النسائى

(٥) قد يقال حيث لم يكن فى قدرته الشعر ولم يكن تركه اختيارا فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ فى الدلالة على مرجوحيته ، ويقويه قوله تعالى (وما ينبغى له)

(٦) يوم قريظة ، حيث قال له (اهج المشركين فان جبريل معك) أخرجه الشيخان

(٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى فى الأحاديث كحديث الخمسة إلا النسائى (ليس بالكذاب الذى يصلح بين اثنين فيقول خيرا أو ينمى خيراً) وحديث الترمذى الذى استثنى فيه الكذب على المرأة وفى الحرب وفى إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

لهم فى القول، أو نضال [1] عن الاسلام ، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك . وإنما كان منه التورية ، كقوله : « نحنُ مِن ماء [2] » وفى التوجه الى الغزو فكان إذا أراد غزوةً ورَّى [3] بغيرها ؛ فاذا كان كذلك فالاقتداء بالقول [4] الذى مفهومه الإذن - إذا تركه قصداً مما لاحرج فيه ، وإن تركه اقتداءً بالنبى عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك . فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول مبذولة ، وباب التيسير مفتوح . والحمد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

الاقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح فى التأسى لاشوب فيه ، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

---

(١) كما فى قصة نعيم بن مسعود الذى قال له عليه الصلاة والسلام (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وغطفان وقريظة ماقال حتى أوقع الفرقة بينهم وتخاذلوا فى واقعة الأحزاب

(٢) لقى النبى صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو فى نفر من أصحابه فقال المشركون : ممن أنتم ؟ فقال لهم (نحن من ماء) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا : أحياء اليمن كثير ؛ فلعلهم منهم . والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء

(٣) إلا فى غزوة تبوك ،كما ورد فى حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٤) يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثانى المعبر عنه سابقا بقوله (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أى ففعل ما أذن فيه الرسول قولا ولكنه تركه قصدا يعدمالاحرج فيه . وتركه بقصد الاقتداء بالرسول فى تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك .وقوله (تركه قصدا) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقا ومصادفة ، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب ، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه . وتقدم الكلام عن الاشكال فى الشعر والجواب عنه

واقع موقع الصواب ، فاذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد [١] الاقتداء بالفعل ، فالإقرار دليل زائد مثبت

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الاقرار وان اقتضى الصحة فالترك كالمعارض . و إن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل.

ومثاله إعراضه عن سماع اللهو و إن كان مباحاً ، و بعده [٢] عن التلهى به و إن لم يحرج فى استعماله . وقد كانوا [٣] يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرته ور بما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت اليه حاجة أو ما لابدّ منه ، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها : « خذى فِرْصةً مُمَسَّكة فتطهرى بها [٤] » فقالت : وكيف أتطهر بها ؟ فأعاد عليها واستحيى حتى غطَّى وجهه [٥] ففهمت عائشة ما أراد ، ففهّمتها بما هو أصرح وأشرح ، فأقر عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حياء . فمثل هذا مراعى إذا لم يتعين بيان ذلك ، فإنه [٦] من باب الجائز ، أما اذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف

(١) لايصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم فى مجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به فى الفعل ، لأن كلامنهما دليل مستقل . فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات ، ألا ترى أن الفعل وحده لازال يحتمل الخصوصية مثلا . وأيضا فانه لايتفق مع قوله (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى) لأن الفعل وحده ليس كذلك ففى العبارة ضعف ، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الاقرار لأنه دليل مثبت أيضا

(٢) كما تقدم فى حديث غناء الجاريتين بغناء بعاث

(٣) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال (جالست النبى صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم) أخرجه فى التيسير عن الترمذى

(٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائى وفى اللفظ اختلاف

(٥) المعروف أنه أعرض بوجهه . فانظر أين وردت التغطية ؟

(٦) أى العمل بالفرصة من باب الجائز ، فلا يتعين فيه الافهام . أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزا

كان ، فإنه محل مقطع الحقوق ، والأمثلة كثيرة [1]

والحاصل أن نفس الإقرار لايدل على مطلق الجواز من غير نظر [2] بل فيه ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطلوبات [3] والمباحات الصرفة ، ومنه مالايكون كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول [4] فالأمر فيه كما تقدم [5] فينظر الى الفعل : فيقضى بمطلق الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

---

(١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذى يعد فى غير هذا المقام فحشا مبالغة فى الاحتياط فى الحد

(٢) أى وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم

(٣) انظر ما وجه زيادة المطلوبات ؟ مع أن أصل الكلام فى مطلق الجواز . ولو قال بدله مطلق الاذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه ، وكان موافقا لما تقرر آنفا فيما يفيده الاقرار من أنه لاحرج فيه ، ولكن لايناسب قوله (ومنه مالا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة) التى هى من النوع الثانى من المباح أعنى مالا حرج فيه

(٤) مقابل أصل المسألة ، تكميل للصور التى يقتضيها المقام . وهى هنا ضم القول إلى الاقرار

(٥) أى فى صورة انضمام الفعل للاقرار . وقد قرر مايقتضيه التشبيه فقال : (فينظر الى الفعل الخ) أى ينظر إلى الفعل الذى أقره الرسول هل جاء القول على وفق الاقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول : أما فرض مطابقة القول للاقرار فظاهر والحكم ظاهر أيضا وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن ، ولكن كيف يتصور مخالفة الاقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤهما دليلين مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الأخذ بأيهما بلا حرج ، قياسا على ماسبق فى مخالفة الفعل للاقرار ؟ اللهم إلا إذا كان القول المخالف للاقرار خاصا بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهى للمكلف ولا إباحة له كما إذا فرض فى مسألة الضب انه مع الاقرار للآكل قال « لا آكل » فقط دون أن يبين أن العلة انه تعافه نفسه الشريفة

﴿ المسألة التاسعة ﴾

سنة [1] الصحابة رضى الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع اليها . ومن الدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّةٍ ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع اليها كقوله تعالى : (كنتم خيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَت للناس) وقوله : (وكذلك جعلناكم أُمَّةً وسَطاً لِتكونوا شهداء على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً) ففى الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم فى كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفى الثانية إثبات العدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى

ولايقال : إن هذا عام فى الأمة ، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم

لأنا نقول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

---

(١) مفاد الدليل الأول والثانى أن المراد السنة العملية ، أى إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لاموافقة ولا مخالفة فانا نعد هذا كسنة للنبى صلى الله عليه وسلم ، ونقتدى بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكليفى لا التعريفى ، وذلك كما إذا رأينا الصحابى فى الحج مثلا يكبر أو يلبى فى مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعنى الرأى والاجتهاد ، وإلا فمجرد المدح بالعدالة فى الدليل الأول ، والأمر باتباع سنتهم فى الدليل الثانى ، لايفيدان ذلك فى الاجتهاد والآراء . أما الدليل الثالث الذى جعله معتمده فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة . والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من ارائهم والاقتداء بهم فى أعمالهم ، وأنه يؤيد رأى القائلين (مذهب الصحابى حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين فى إحكام الآمدى وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام ستة وأربعين دليلا على ما قصد اليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا

ولا يدخل[١] معهم من بعدهم إلابقياس و بدليل آخر . « وثانيا » على تسليم التعميم أنهم أول داخل فى شمول الخطاب ، فانهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المباشرون للوحى . « وثالثا » أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التى وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم . فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على انهم أحق من غيرهم بالمدح . وأيضا فإن مَن بعدَ الصحابة من أهل السنة عدّلوا الصحابة على الإطلاق والعموم ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ؛ بخلاف[٢] غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته ، وذلك مصدّق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم ،

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهى كيأيها الدين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم ، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أوقياس ، خلافا للحنابلة . فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف . لأنه لايلزم فى تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور فى كل جزئية ، بل الدليل الكلى كاف ، وهو موجود . والثانى لايفيد . والثالث يحتاج الى بينة تثبت أن التابعين مثلا لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما كان الصحابة

(٢) يفيد أنهم كانوا لاينقبون عن عدالة الصحابى فى الأخذ عنه ، بخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه ، أى تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لافرق بين الصحابى وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الأكثر القائل إن الصحابة عدول لايسأل عن عدالتهم ، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث فى رواية ولاشهادة ، لأنا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتزكية واحدمنا فكيف لاتقبل فيهم تزكية رب العالمين ، ورسوله الصادق الأمين ؛ وعليه لايعتبر الصحابى من المجهول الحال . وقيل هم كغيرهم فلا بد من التعديل . وقيل بالتفصيل بين مابعد فتنة عثمان وما قبلها . فيحتاج الى التعديل فى الأول دون الثانى . والذى يتجه أن يبنى هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابى فقد يقوى النظر الأول وقد يقوى الثانى

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة باطلاق ، وأنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعملهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : (لِلفقرآء المهاجرينَ الذين أُخْرِجوا مِن دِيارِهم وأموالهم يبتغون فضلاً مِنَ اللهِ ورضواناً — الى قوله : والذين تَبوَّءوا الدار والإيمان) الآية وأشباه ذلك

(والثاني) ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله : « فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ » [1] وقوله : « تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » قالوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : « ما أنا عليه وأصحابي » [2] وعنه أنه قال : « أصحابي مثل الملح ، لا يصلح الطعام إلا به » [3] وعنه أيضا « إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لي منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعثمان وعليا ، فجعلهم خير أصحابي . وفي أصحابي كلهم خير » [4] ويروى في بعض [5] الأخبار : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » الى غير ذلك مما في معناه

---

(١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي

(٢) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة . وممن رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد وقال الترمذي إنه حسن صحيح

(٣) رواه ابن الجوزية في أعلام الموقعين عن ابن بطة باسنادين الى عبد الرازق ، ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله وسلم منها رواية البغوي

(٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدي ببعض اختلاف عما هنا

(٥) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم : حديث موضوع مكذوب باطل . وقال أحمد : حديث لايصح . وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم . ورأى أبي عمر بن عبد البر صحة الحديث اهـ وقال منلا علي في شرح الشفاء : أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لاتقوم به حجة ورواه ابن عدي في الكامل

(والثالث) أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قولَ أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلا، وبعضهم يعد قول الصحابة على الاطلاق حجة ودليلا. ولكل قول من هذه الأقوال متعلّق من السنة[1]. وهذه الآراء — وإن ترجح عند العلماء خلافها — ففيها تقوية تضاف الى أمر كلى هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قوّوها بذكر[2] من ذهب اليها من الصحابة. وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب[3] متابعتهم وتقليدهم

باسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ (فأيهم أخذتم بقوله) واسناده ضعيف ورواه البيهقى من حديث ابن عمر وابن عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسلا وقال قتيبة مشهور وأسانيده ضعيفة اه ولعل التوفيق ممكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر

(١) كما في قوله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجة والترمذى وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن اجماعهما إجماع وكما في الاحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الاطلاق

(٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخارى

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لايسلم لزومه لما قبله ويعارضه أيضا أنهم طالما خالفوهم في الأمور الاجتهادية التى هى موضوع الكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابى ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التى اتفقوا عليها فذلك ما لانزاع فيه لأنه أهم أنواع الاجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعى يتقيد به المجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفا على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض. فتحرر المسألة بأن الغرض سنة الصحابى قولا أو فعلا في غير موضع الاجماع منهم تعد سنة كخبر الآحاد فيعول عليها ويرجع

فضلا عن النظر معهم فيما نظروا فيه . وقد نقل عن الشافعى أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع [١] من تقليد الصحابة ، ويمنع فى غيره . وهو المنقولُ عنه فى الصحابى «كيف أتركُ الحديثَ لقول مَن لو عاصرتُه لَحجَجْتُه ؟» ولكنه [٢] مع ذلك يعرف لهم قدرهم

وأيضا فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه

فعن سعيد بن جبير أنه قال : «مالم يعرفه [٣] البدريون فليس الدين» . وعن الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال : «إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فانهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم» وعن إبراهيم قال : «لم يدخر لكم شيء خبيء عن القوم لفضلٍ عندكم» وعن حذيفة أنه كان يقول (اتقوا الله يامعشر القُرّاء وخذوا طريق من قبلكم ، فلعمرى لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقا بعيدا ، ولئن تركتموه يمينا وشمالا لقد ضللتم ضلالا بعيداً) وعن ابن مسعود : (من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدى فى مذهب الصحابى

(١) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى الحكم فى نظره .أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار اليه هنا وهو المنقول عن الشافعى أنه يجوز له تقليد الصحابى لاغيره بشرط أن يكون أرجح فى نظره ممن خالفه منهم . وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقا . وقال العراقيون يجوز فيما يخصه لافيما يفتى به. واختار الآمدى المنع مطلقا

(٢) أى فهو وان لم يترك ماصح عنده من الحديث لقولهم ، لكنه اذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها ، ومما يضاف الى هذا فيقويه مانقله فى أعلام الموقعين عن الشافعى فى رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله البدعة ما خالف كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض الصحابة

(٣) أى اذا أنكروا شيئا فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا ، وأحسنها حالا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم فضلهم ، واتبعوهم فى آثارهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم » وقال على : (إياكم والاستنان بالرجال . ثم قال : فان كنتم لابد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء) وهو نهى للعلماء لاللعوام . ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال :(سنّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وولاةُ الأمر بعده سننا الأخذُ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . مَن عمل بها مهتد ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاّه الله ما تولّى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً)وفى رواية بعد قوله ــ وقوة على دين الله :ــ (ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ، ولا النظر فى (١) رأى خالفها . مَن اهتدى بها مُهتد) الحديث ! وكان مالك يعجبه كلامه (٢) جدا . وعن حذيفة قال (اتّبعوا آثارنا ، فان أصبتم فقد سبقتم سبقا بينا ، وإن أخطأتم فقد ضللتم ضلالا بعيدا) وعن ابن مسعود نحوه فقال (اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم) وعنه أنه مرّ برجل يقصُّ فى المسجد ويقول : سبّحوا عَشراً ، وهلّلوا عشراً . فقال عبد الله إنكم لأهدَى من أصحاب محمد أو أضلّ . بل هذه ، بل هذه يعنى أضلّ . والآثار فى هذا المعنى يكثر إيرادها . وحسبك من ذلك دليلا مستقلا وهو :

(الرابع) ماجاء فى الاحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم ، وأن من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام (٣) . وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أوحاوروه فقط ؛ إذ

(١) ظاهر فيما أجمعوا عليه

(٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيرا هو وغيره من الائمة كما ذكره فى أعلام الموقعين

(٣) كما فى حديث (الله الله فى أصحابى ! لاتتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ، ومن أبغضهم فيبغضى أبغضهم الخ) رواه أحمد والبخارى فى تاريخه والترمذى وأبو نعيم فى الحلية اه من راموز الحديث

لا مزية فى ذلك ، و إنما هو لشدة متابعتهم له ، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته[(١)] ونصرته . ومن كان بهذه المثابة حقيقٌ أن يتخذ قدوة ، وتُجعل سيرته قبلة . ولما بالغ مالك فى هذا المعنى بالنسبة الى الصحابة أومن اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره فى ذلك ، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله ، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزبُ اللهُ الا إن حزبَ الله هم المفلحون

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كل ما أخبَر به رسولُ الله صلى الله عليه وسلم من خبر فهو كما أخبر ، وهو حق وصدق ، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه[(٢)]، سواء علينا أَنْبَنَى عليه فى التكاليف حكمٌ أم لا[(٣)] كما أنه إذا شرع حكما أوأمر أونهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام.

---

(١) وهذا وان كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم ، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر فى الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية ، لاالآراء والمذاهب

(٢) فاذا قال إن الملك ألقى فى روعى كذا فهو صادق فى أنه ألقى الملك اليه كذا وصادق فى مضمون الخبر

(٣) ولا ينافى هذا ما ورد فى حديث مسلم فى مسألة تأبير النخل وقوله لهم (لعلكم لو لم تضعوه لكان خيراً) فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال (انما أنا بشر اذا أمرتكم بشىء من أمر دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشىء من رأيى فانما أنا بشر) فان هذا ليس فى الواقع خبراً ، وإنما هو من باب الشك فى عادة عندهم اعتقدوها سببا عادياً ، وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله (لعلكم لو لم تضعوه الخ) فهو لم يذكره خبرا جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم فى الأخذ بالتجربة فى سبب عادى ليس من الأمور الشرعية ، ولا مما قصد به الاخبار عن أمر يعلمه

لا يفرق فى ذلك بين ما أخبره به المَلَك عن الله ، وبين مانفث [١] فى رُوعه والقى فى نفسه ، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة ، أو كيف ما كان ، فذلك معتبر يحتج به ويبنى عليه فى الاعتقادات والاعمال جميعا ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى

وهذا مبين فى علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكنا نمثله ثم نبنى عليه ما أردنا بحول الله

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إن رُوحَ القُدسِ نَفَثَ فى رُوعى أنه لن تموتَ نفسٌ حتى تَستكمِلَ رِزقَها فاتقُوا اللهَ وأجمِلُوا فى الطَّلب [٢] » فهذا بناء حكم على ما ألقى فى النفس . وقال عليه الصلاة والسلام : « أُريتُ ليلةَ القدرِ ثم أيقظَنى بعضُ أهلى فنسيتُها ، فالتمِسُوها فى العَشْرِ الغَوابِرِ [٣] » وفى حديث آخر : « أرى رُؤْياكم قد تواطتْ فى السَّبْعِ الأواخِرِ ، فمن كان مُتحرِّيها فليتحرَّها

---

(١) وهو الاشارة المفهمة من غير بيان بالكلام . وقوله (وألقى فى نفسه) هو الألهام الذى يكون بدون عبارة الملك وإشارته . ويكون الألقاء مقرونا بخلق علم ضرورى أنه منه تعالى . وهذا القدر مشترك بين الثلاثة ؛ إذ فى المشافهة والاشارة لابد أيضا من خلق علم ضرورى أنه مخاطبة الملك . ولذا كانت الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره . والثلاثة وحى ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم . وان لم تحصل اجتهد . واجتهاده إنما يكون بالقياس ، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر ، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه وسلم . والاجتهاد وحى باطنى

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام . وفى رواية أخرى للبزار زيادة (ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تاخذوه بمعصية الله ، فان الله لاينال ما عنده الابطاعته) والاجمال فى الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة فى الحرص لئلا يؤدى الى الوقوع فى محظور

(٣) أخرجه فى التيسير عن الستة الا الترمذى ببعض اختلاف فى اللفظ

فى السّبع الأواخر [١] » . فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم [٢] . ونحو ذلك وقع فى بدء الأذان — وهو أبلغ فى المسألة — عن عبد الله بن زيد ، قال [٣] لما أصبحنا أتينا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال : « إن هــذه لرُؤيا حقّ » الحديث ! الى أن قال عمر بن الخطاب : والذى بَعَثك بالحقّ لقد رأيتُ مثل الذى رَأى . قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فلله الحمدُ فذاك أثبت » فحكم [٤] عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبنى عليها الحكم فى ألفاظ الآذان . وفى الصحيح [٥] : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يافلانُ ألاَ تُحْسِنُ صلاتَك ! ألا يَنظُرُ المصلى إذا صلى كيف يُصلى فانما يصلى لنفسه . إنّى والله لأُبصِرُ من ورائى [٦] كما أبصرُ من بين يدى » فهذا حكم امرىء [٧] بنى على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فاذا تقرر هذا فلقائل أن يقول : قد مر قبلَ هــذا فى كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمنا ؛ فاذا بنينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه ، ألا ترى الى قضية أبى بكر الصديق مع بنته عائشة فيما [٨] نحلها إياه ثم

(١) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى . وفى رواية أخرى للبخارى (تواطأت) وهى أشهر

(٢) أى رؤياه صلى الله عليه وسلم . وهو ظاهر فى الرواية الأولى . وأما الثانية فتحتاج الى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار اليها

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى كما فى التيسير

(٤) أى بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياهما

(٥) رواه مسلم والنسائى وابن خزيمة . وفى لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا

(٦) هذه حالة رؤيا الكشف التى تحصل بازالة الموانع العادية كما حصل فى صبيحة الاسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان

(٧) لعله (أمرى) نسبة الى الأمر ، فأنه فى معنى : أحسن صلاتك !

(٨) وهو عشرون وسقا

مرض قبل أن تقبضه (١) قال فيه : « وإنما هما أخواكِ وأختاكِ فاقتسمُوه على كتابِ الله » قالت فقلتُ: ياأبت والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنما هي أسماء، فمن الأخرى ؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أُراها جارية (٢) » وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية (٣) وهو على المنبر فبنوا ـ كما ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضي ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة ، وبسببه جلبتُ هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً؛ ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها

فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد (٤) بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لايخطىء ألبتة ، وإما بأنه لايقر على خطأ إن فرض . فما ظنك بغير ذلك! فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثلُ ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته (٥) فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً (٦) ، وكشفه

---

(١) فأبطلها بحكم الشرع

(٢) رواه بتمامه في الموطأ في باب ما لا يجوز من البخل

(٣) هو سارية بن زنيم كان قائدا لجيوش المسلمين بالعراق ، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهزام . فناداه عمر . فسمعه ورأى شخصه هناك . فتحيز للجبل فنجا . قال في تمييز الطيب من الخبيث : أخرج القصة الواحدى عن أسامة بن زيد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ، وأخرجها البيهقي في الدلائل ، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء

(٤) فلا يصدر عنه في ذاته الا الصدق . وبعضيده بالمعجزة يجعلنا لانعتقد الا ذلك

(٥) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم . في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد

(٦) أي والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى وإن تبين فى الوجود صدقه[١] واعتيد ذلك فيه وأطرد ، فإمكان الخطأ والوهم باق . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم

وأيضاً فان كان مثل هذا[٢] معدوداً فى الاطلاع الغيبى فالآيات والأحاديث تدل على أن الغيب لايعلمه إلا الله ، كما فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام: « فى خمس لايعلمهن إلا الله ، ثم تلا (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) إلى آخر السورة[٣] » . وقال فى الآية الأخرى : (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) واستثنى المرسلين فى الآية الأخرى بقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) الآية ! فبقى من عداهم على الحكم الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : (وما كان الله ليطلعكم على الغيب) الآية ا وقال : (قل لايعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وفى حديث عائشة « ومن زعم أن محمداً يعلم مافى غد فقد أعظم الفرية على الله[٤] » . وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت فى أنه لايعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر ، حسبما مر فى باب[٥] العموم من هذا الكتاب . فاذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم فى العلم بالمغيبات

---

(١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فامكان الخطأ والوهم باق فى هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه . وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا

(٢) يراجع ما يشير اليه من تحقيق معنى الغيب فى قصد الشارع فى كتب الحديث والتفسير

(٣) رواه البخارى ضمن حديث طويل

(٤) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على الله الفرية)

(٥) فى المسألة السادسة منه . وهو أن العموم لايلزم أن يكون آتيا من جهة الصيغ بل له طريق ثان وهو الآتى من جهة استقراء مواقع المعنى

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لاينبني عليه حكم إذ لم يشهد[1] له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم ، ولكنهم لايعاملون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة ، وهو جواز الخطأ ، لذلك قال أبو بكر : « أراها جارية » فأتى بعبارة الظن التي لاتفيد حكما . وعبارة « يا سارية الجبل » — مع أنها إن صحت لاتفيد حكما شرعيا[2] — هي أيضاً لاتفيد أن كل ما سواها مثلها . وإن سلّم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يَطورُ حول حِمى أحواله التي أكرمه الله بها ، بخلاف غيره . فاذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لاشك فيه ، بل على الحال التي يقال فيها « أرى » أو « أظن » . فاذا وقع مطابقا في الوجود وفرض تحققه بجهة المطابقة أولا والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بعد ذلك حكم ، لأنه صار من باب الحكم على الواقع[3] ، فاستوت الخارقة وغيرها . نعم[4] تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى ، وقوة فيما هم عليه ، وهو غير ما نحن فيه

ولا يقال : إن الظن أيضا معتبر شرعا في الأحكام الشرعية ، كالمستفاد من أخبار الآحاد والقياس وغيرهما ؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لايفيد علما مع الاطراد والمطابقة فانه يفيد ظنا ، فيكون معتبراً

---

(١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة

(٢) بل نصيحة ومشورة

(٣) أي لأنه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع . فبعد وقوعه مطابقا لايبقى للاخبار به فائدة في بناء حكم عليه . ويكون الحكم - إن كان هناك حكم - مبنيا على الواقع نفسه

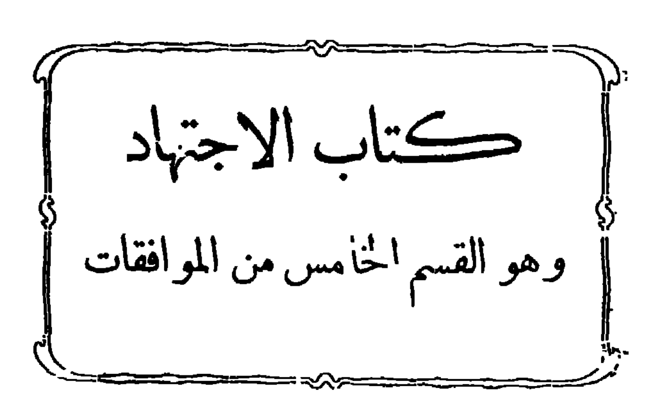
(٤) استدراك على ماقبله الموهم أنه حينئذ لافائدة في الخوارق والكرامات لأنه لا ينبني عليها حكم أصلا . يقول بل لها فائدة أهم من هذا ، وهي زيادة اليقين ، وشرح الصدر بتضاعف نور الايمان ، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها

لأنا نقول : ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده الى أصل شرعى ، حسبما تقدم فى موضعه[1] من هذا الكتاب ؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعى ولا ظنى . هذا ، و إن كان النبى صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك[2] بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا ؛ لفقد الشرط وهو العصمة ، و إذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء



(١) المسألة الثانية من الأدلة

(٢) لايصح رجوع اسم الاشارة الى مالم يستند الى أصل قطعى أو ظنى ، لأن ماعلم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع ــ وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغيبى ــ أى لايقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح مستندا لنا ولو ظنيا فنقيس أنفسنا عليه ، لأنا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو العصمة فى حقه وعدمها فى حقنا



كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف :

(ا) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة [١] الاجتهاد . (ب) وطرف [٢] يتعلق بفتواه . (حـ) وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به

فأما الأول ففيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾

الاجتهاد [٣] على ضربين : « أحدهما » لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف ، وذلك عند قيام الساعة . « والثانى » يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا

(فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق [٤] المناط ، وهو الذى لاخلاف

---

(١) أى من جهة تنوعه الى عام وخاص ، ومن جهة مايتحقق به الخاص من الوسائل ، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح ، وأسباب خطأ المجتهد . الى غير ذلك

(٢) هذه المرتبة متفرعة على ماقبلها . والطرف الثالث لايبعد فى مقصوده عن هذا الثانى

(٣) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما فى درك الأحكام الشرعية ، وإما فى تطبيقها . فالاجتهاد فى تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذى لايخص طائفة من الأمة دون طائفة . وهو لاينقطع باتفاق . والاجتهاد فى درك الأحكام هو الضرب الثانى الذى يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا فى إمكان انقطاعه : فقال الحنابلة لا يخلو عصر من مجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يخلو . وهو المذهب المنصور ، لأنه لايلزم عنه محال لذاته . وللأدلة السمعية الكثيرة ، كقوله (إن الله لايقبض العلم انتزاعا ـ الحديث)

(٤) قال فى المنهاج : تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع ، أى

بين الأمة فى قبوله . ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعى لكن يبقى النظر فى تعيين [1] محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : (وأشهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ منكم) وثبت عندنا معنى العدالة [2] شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة ، وليس الناس فى وصف العدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فانا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : « طرف أعلى » فى العدالة لا إشكال فيه كأبى بكر الصديق . « وطرف آخر » وهو أول درجة فى الخروج عن مقتضى الوصف ، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتكبى الكبائر المحدودين فيها . « و بينهما » مراتب لاتنحصر . وهذا الوسط غامض ، لابد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم فى كل شاهد ، كما إذا أوصى بماله للفقراء ، فلاشك

إقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة فى الربا هى القوت ، ثم يختلفان فى وجودها فى التين حتى يكون ربويا اه . وهذا لايلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الاجماع ، بل بأى طريق من الطرق التسعة تثبت . كما أنه لايندرج فيما يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكلى على جزئياته

(١) أى فى تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية ، سواء أكان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة . وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر . والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس . والشرط فى الرواية والشهادة أدناها : وهو ترك الكبائر ، وترك الاصرار على صغيرة ، وترك الاصرار على مايخل بالمروءة . هكذا عرفها الأصوليون . وعليه لايدخل (الطرف الآخر) الذى ذكره فى جزئياتها . وهو ظاهر ، وإن أوهم قوله (وطرف آخر) غير ذلك . إلا أن قوله (فى الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده ، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت تتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر — مثل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة فى الخروج عن العدالة ، ويزيد عنه فى الخروج عنها من حد فى كبيرة الخ . ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه

ان من الناس من لا شيء له ، فيتحقق فيه اسم الفقر[1]، فهو من أهل الوصية ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وان لم يملك نصابا . و بينهما وسائط ، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له ، فينظر فيه : هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى ؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات ، اذ هو مفتقر الى النظر في حال المنفَق عليه والمنفِق[2]، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التى لا تنضبط بحصر ، ولا يمكن استيفاء القول فى آحادها . فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد ، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة فى نفسها لم يتقدم لها نظير وإن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبى بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهم ، فان أحد الطرفين من العدالة ، والآخر خارج . وليس هذا مألوفا فى التعبير عن الوسط والطرفين . فقوله (وطرف آخر) أى خارج عنها وقوله (غامض) أى لا سيما فى تطبيق الجزء الثانى من حد العدالة وهو المروءة

(١) إنما يتمشى كلامه فى هذا المقام على رأى المالكية . من أن الفقير هو من يملك قوت عامه ، والمسكين من لا يملك شيئاً . وهذا إذا ذكرا معا . فاذا افترقا — كما هنا — اجتمعا . فالفقير هنا يشملهما معا . فالصورة الأولى وهى من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها فى الوصية ظاهر . والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصابا وخروجه عن الوصية ظاهر . والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر . لأن الحاجات تختلف ، فقد يعد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقا وحرجا ، وقد لا يعده الآخر شيئاً مطلقا ولا يخطر بباله فقده . وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه فى الفقر والغنى . وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً . والشافعية كالمالكية فى اعتبار الكسب ، ولكنهم ينظرون فى ضابط الغنى بالمال الى ما يكفيه عمره الغالب ويكفى من تلزمه نفقته

(٢) النظر الى حالها معا . هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع الى ما قبله . لأن النظر فى حالها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً على ما تقرر فى الفروع

تقدم لها فى نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها ، فلا بد من النظر فى كونها مثلها أولا ، وهو نظر اجتهاد أيضا وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات ، وقيم المتلفات

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها ، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لاتنحصر ، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست فى غيره ولو فى نفس التعيين ، وليس ما به الامتياز معتبراً فى الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضربين ، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أى دليل تدخل ؟ فان أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب ، وهذا كله بين لمن شدا فى العلم : ومن القواعد القضائية « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فالقاضى لايمكنه الحكم فى واقعة — بل لايمكنه توجيه الحِجاج ولا طلب[1] الخصوم بما عليهم — إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل[2] القضاء ، ولا يتعين ذلك إلا

(١) تفسير لما قبله ، فان معناه أنه لايمكنه إدارة دقة المحاجة بين الطرفين بدون ماذكر.

(٢) قال فى تبصرة الحكام فى القسم الثانى من الركن السادس فى كيفية القضاء : إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لأنه أصل مشكل . وأنهم لم يختلفوا فى حكم كل منهما ، ولكن الكلام فى تمايزهما . ولهم فى تحديدهما عبارات كثيرة (منها) أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك (أو) من لايستند قوله الى مصدق (أو) من لايكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثانى ماليس كذلك . غير أن الأنظار تضطرب ، لتعارض الأحوال من عرف أوغالب أوأصل وهكذا . مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصى تسليمه ماله الذى تحت يده . فاليتيم طالب ، وإذاترك ترك ، والأصل أمانة الوصى على مال اليتيم . فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعى ، والوصى مدعى عليه : ولكن الوصى أيضاً مدع أنه سلم المال ، واليتيم مدعى عليه التسلم ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين . وما حل الاشكال

بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة ، وهو تحقيق المناط بعينه

فالحاصل أنه لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف فى نفسه ؛ فان العامى إذا سمع فى الفقه أن الزيادة الفعلية فى الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا . فوقعت له فى صلاته زيادة ، فلابد له من النظر فيها حتى يردها الى أحد القسمين ، ولا يكون ذلك الا باجتهاد ونظر . فاذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا فى الذهن ؛ لأنها مطلقات وعمومات ومايرجع الى ذلك ، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذلك ، والأفعالُ لاتقع فى الوجود مطلقة ، وإنما تقع معينة مشخصة . فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعينَ يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لايكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم مايصح فيه التقليد ، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل فى جزاء الصيد ، فإن الذى جاء فى الشريعة قوله تعالى : (فجزاءٌ مِثلُ ماقَتَلَ من النَّعَم) وهذا ظاهر فى اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لابد من تعيين نوعه ، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول ، ككون الكبش مِثلا للضبع ، والعنز مثلاً للغزال ، والعَناق مِثلا للأرنب ، والبقرة مثلاللبقرة الوحشية ، والشاة مثلاللشاة من الظباء .

الا الرجوع لآية (فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) التى يؤخذ منها أن الوصى لايؤتمن فى التسليم الا بالاشهاد وان كان مؤتمنا فى نفس الانفاق . وبذلك كان مجرد قوله « سلمت » دعوى على اليتيم بلا بينة ، واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليمين ويستحق المال . قال القاضى شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة مايتخاصم فيه الى ، فأول ماارتفع الى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن المدعى عليه ؟ اه ملخصا

وكذلك الرقبة الواجبة [١] فى عتق الكفارات ، والبلوغ [٢] فى الغلام والجارية ، وما أشبه ذلك . ولكن هذا الاجتهاد فى الأنواع لايغنى عن الاجتهاد فى الأشخاص المعينة ، فلا بد من هذا الاجتهاد [٣] فى كل زمان ؛ إذ لا يمكن حصول التكليف [٤]

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم

(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه ، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه

(٣) قال فى المنهاج — بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد : ويدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء ، كالاجتهاد فى قيم المتلفات ، وأروش الجنايات ، وجهة القبلة ، وطهارة الأوانى والثياب اهـ فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف . وفى إحكام الآمدى ما يوافق طريقة المؤلف . فقد جعل تعرف شخص القبلة ، وتعرف عدالة الشخص الفلانى ، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط ، بعد ما عرفه بأنه النظر فى معرفة وجود علة الحكم ومناطه فى آحاد الصور ، بعد معرفتها فى نفسها ، ومثل له أيضا بالنظر فى وجود علة شرب الخمر وهى الشدة المطربة فى نوع النبيذ . فأنت ترى الآمدى قد أدخل هذه الصور فى تحقيق المناط وجعله عاما فى الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول (وقد يكون من هذا القسم مايصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع)

(٤) أى لايمكن توجه الخطاب الابه ، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها . أو تجعل دليلا للملازمة بعدها ، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته . أى لايتأتى امتثال التكليف الا بمعرفة المكلف به ، وهى لاتكون الا بهذا الاجتهاد ، فهذ شرط لامكان الامتثال ، وفقده رافع لهذا الامكان ، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفا بالمحال ، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا كما أنه غير ممكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع الى المأمور لا الى المأمور به ، فهو نظير ماقيل فى تكليف الغافل ، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتى به ، ومانحن فيه — مالم يحصل الاجتهاد المذكور — لايحصل العلم بالمأتى به أما التكليف بالمحال الذى يرجع المحال فيه الى المأمور به وهو تكليف مالا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام : محال لذاته ، ومحال للعادة ، ومحال لطرو مانع كأمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال ، وهو غير ممكن شرعاً ، كما أنه غير ممكن عقلا . وهو أوضح دليل فى المسألة

(وأما الضرب الثانى) وهو الاجتهاد الذى يمكن أن ينقطع فثلاثة[1] أنواع :

(أحدها) المسمى بتنقيح المناط . وذلك أن يكون الوصف المعتبر فى الحكم مذكوراً مع غيره فى النص ، فينقح بالاجتهاد ، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى ؛ كما جاء فى حديث الأعرابى الذى جاء ينتف شعره ويضرب صدره . وقد قسمه[2] الغزالى الى أقسام ذكرها فى شفاء الغليل ، وهو مبسوط فى كتب الأصول

التكاليف عند الأشعرى ؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل . والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كايمان أبى جهل . وهذان واقعان . وبهذا اتضح كلام المؤلف

(١) الاجتهاد يكون فى كل مادليله ظنى من الشرعيات . فيكون فى دلالات الألفاظ ، كالبحث عن مخصص العام ، والمراد من المشترك ، وباقى الأقسام التى فى دلالتها على المراد خفاء ، من المشكل والمجمل الخ كما يكون فى الترجيح عند التعارض ، إلى غير ذلك . وسيأتى للمؤلف كلام فى محال الاجتهاد فقارنه بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه ، ومابناه على ذلك من حصر مايمكن انقطاعه فيما ذكره فى الضرب الثانى

(٢) قسموه باعتبار طرق الحذف الى أربعة أنواع : (١) مابين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقى فى محل آخر ، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملغى (٢) وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقا فى أحكام الشارع . كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض ، فلا يعلل بها حكم أصلا (٣) أو علم إلغاؤه فى هذا الحكم المبحوث عنه ، كالذكورة والأنوثة فى أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر للوصف المنظور فى حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . قال فى المنهاج قال فى المحصول : ان هذا — أعنى المسمى بتنقيح المناط الذى يبين به إلغاء الفارق — طريق جيد : إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت . هذا وفى أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه . وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازى ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالا أو اعتبارا ،

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره [١] القياس فى الكفارات ، ، إنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر

(والثانى) المسمى بتخريج [٢] المناط . وهو راجع الى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد [٣] القياسى . وهو معلوم

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر ؛ لأنه [٤] ضربان :

والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة . قال الصفى الهندى : الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس ، فالقياس إما بذكر الجامع ، أو بالغاء الفارق ، بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا ، وكذا لا مدخل له فى العلية كما فى إلحاق الأمة بالعبد فى سراية العتق . يقال : لا فرق إلا الذكورة ، وهى ملغاة اتفاقا ولما قال الغزالى لانعرف خلافا فى جواز تنقيح المناط رد عليه العبدرى بأن الخلاف ثابت بين مثبتى القياس ومنكريه ، لرجوعه للقياس . هذا ولما قسموا القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنفى الفارق

(١) قال الامدى : وهذا الضرب وإن أقر به أكثر منكرى القياس فهو دون الأول ، أعنى تحيقق المناط

(٢) وذلك كالاجتهاد فى إثبات أن الشدة المطربة هى علة حرمة الخمر مثلا بمسلك من مسالك العلة المعتبرة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ماساواه فهو نظر واجتهاد فى معرفة علة حكم دل النص أو الاجماع عليه دون علته وهذا فى الرتبة دون سابقيه ، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة

(٣) هو بعضه وإلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسى موجودا وإن لم يدخل فى مسمى تخريج المناط

(٤) لعل الأصل (إلا أنه) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان : مايرجع للأنواع ، ومايرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين ، يجوز انقطاعهما ولا يؤدى الى ممنوع . وأما مايرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لايجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه

« أحدهما » مايرجع الى الأنواع لا الى الأشخاص ؛ كتعين نوع المثل فى جزاء الصيد ، ونوع الرقبة فى العتق فى الكفارات ، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه « والضرب الثانى » ما يرجع الى تحقيق مناط فما تحقق مناط حكمه ؛ فكأن تحقيق [1] المناط على قسمين : تحقيق عام ؛ وهو ماذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام .

وذلك أن الأول نظرٌ فى تعيين المناط من حيث هو لمكاف ما . فاذا نظر المجتهد فى العدالة مثلا ، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه مايقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول ، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر فى الأوامر والنواهى الندبية ، والأمور الاباحية ، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شىء [2] غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة . فالمكلفون كلهم فى أحكام تلك النصوص على سواء فى هذا النظر

أما الثانى وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدقّ ، وهو فى الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة فى قوله تعالى: (إنْ تَتَّقُوا اللهَ يجعلْ لكم فُرقاناً) وقد يعبر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى : (يُؤتِي الحكمةَ مَن يشاء ومَن يُؤْتَ الحكمة فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً) قال مالك : من شأن ابن آدم أن لايعلم ثم يعلم ؛ أما سمعت قول الله تعالى : (إن تتقوا اللهَ يجعل لكم فرقاناً) . وقال أيضاً إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد . وقال : الحكمة نور يقذفه الله فى قلب

(١) أى فى الجزئيات كما أشرنا اليه

(٢) أى مما سيشير اليه بقوله (يعرف به النفوس ومراميها الخ) أى التى هى المعارف المتعلقة بطب النفوس ، وهى وظيفة مشايخ الطريق فى الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق مايريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد

العبد . وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة الفقه فى دين الله وأمرٌ يدخله الله القلوب من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم — يريد ما كان نحو الفتاوى — فسئل ما الذى نصنع ؟ فقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لاتحتاجون الى الكتاب

وعلى الجلة فتحقيق المناط الخاص نظرٌ فى كل مكلف بالنسبة الى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية ، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة ، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل . هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره (١) ، ويختص غير المنحتم بوجه آخر : وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف فى نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست فى قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها فى العلوم والصنائع كذلك فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه فى عمل آخر ، ويكون بريئا من ذلك فى بعض الأعمال دون بعض . فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذى رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها ، وتفاوت إدراكها ، وقوة تحمُّلها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعى فى تلقى التكاليف . فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ، لكن مما

---

(٢) فكل منهما يدخله العجب به ، والرياء ، والسمعة ، والاعتماد على العمل ، وهكذا من تحميل النفس فيهما مالاقدرة لها عليه ، فيدخل بذلك فى الضرر أو الحرج . فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب

ثبت عمومه[1] فى التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه فى الأول ، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له فى الاول بعض القيود

هذا معنى تحقيق المناط هنا

وبقى الدليل على صحة هذا الاجتهاد ، فان ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجا تحت مطلق الدلالة عليه . ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله

فمن ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل فى أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال ، وخير الأعمال وعرّف بذلك فى بعض الأوقات من غير سؤال ، فأجاب بأجوبة مختلفة ، كلٌّ واحد منها لو حمل على اطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد فى التفضيل . فى الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام « سئل أىُّ الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؟ قال الجهاد فى سبيل الله . قال ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور[2] » وسئل عليه الصلاة والسلام « أىُّ الأعمال أفضل قال : الصلاة لوقتها . قال ثم أىّ ؟ قال برّ الوالدين . قال ثم أى ؟ قال : الجهاد فى سبيل الله[3] »وفى النسائى عن أبى إمامة قال : أتيت النبىّ صلى الله عليه وسلم وقلت مُرنى بأمر آخذه عنك . قال : عليك بالصوم فإنه لامثل له » وفى الترمذى « أىُّ الأعمال أفضلُ درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذاكرون الله كثيرا والذاكرات » وفى الصحيح فى قول « لا إله إلا الله وحده لاشريك له الخ ،

---

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ فى هذا الخاص أيضا فرتبة هذا الخاص تأتى بعد تحقق العام فى الشخص الذى ينظر فيه بالنظر الخاص ، فلو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامه بهذا النوع من العمل لا يكون هناك محل للنظر الخاص فى أنه يناسبه أو لايناسبه الخ

(٢) رواه الشيخان

(٣) رواه مسلم

قال : ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث[١] ! وفى النسائى «ليس شىء أكرم على الله من الدُّعاء» وفى البزار : «أىُّ العبادة أفضل؟ قال : دعاء المرء لنفسه» وفى الترمذى «ما من شىء أفضل فى ميزان العبد المؤمن يوم القيامة مِن خُلُقٍ حسن» وفى البزار: «يا أبا ذرٍّ ألا أدلُّك على خَصلتين هما خفيفتان على الظّهر وأثقل فى الميزان من غيرهما ؟ عليك بحُسْنِ الخلق وطُول الصَّمت ؛ فوالذى نفسى بيده ما عَمِل الخلائق بمثلهما» وفى مسلم : «أىُّ المسلمينَ خيرٌ ؟ قال : مَن سلِم المُسلمونَ من لسانهِ ويدهِ» وفيه[٢] : «سئل أىُّ الإسلام خير ؟ قال : تُطْعِمُ الطَّعامَ وتقرأُ السلامَ على من عرَفْتَ ومن لم تعرِفْ» وفى الصحيح : «وما أُعطِى أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر[٣]» وفى الترمذى : «خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه» وفيه: «أفضلُ العبادةِ انتظار الفرَج» الى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة[٤] الى الوقت أو الى حال السائل

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه . وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله[٥] الدعاء له بكثرة المال : «قليلٌ تؤدِّى شكرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقُه[٦]» . وقال لأبى ذر : «يا أبا ذرٍّ إنى أراكَ ضعيفاً ، وإنى أُحِبُّ لك

(١) أخرجه الثلاثة والترمذى . وهو حديث طويل ذكره فى التيسير

(٢) أقول : وهو فى البخارى أيضا

(٣) جزء من حديث رواه مسلم

(٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التى توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت او السائل

(٥) أى ولم يقبل الارشاد لما يناسب نفسه . ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الآية فكان هذا من معجزات علم الغيب

(٦) تقدم فى (ج٢ – ص٢٦٤)

ما أُحِبُّ لنفسي ، لا تأمَّرَنَّ على اثنين ، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم [١] » ومعلوم أن كلا العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال في الإمارة والحكم : « إن المُقسِطين عندَ اللهِ على منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمن » الحديث [٢] ! وقال : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة [٣] » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفي أحكام إسمعيل بن إسحق عن ابن سيرين قال : كان [٤] أبو بكر يُخافِت ، وكان عمرُ يَجهر — يعني في الصلاة — فقيل لأبي بكر : كيف تفعل ؟ قال : أناجي رَبِّي وأتضرع اليه [٥] . وقيل لعمر : كيف تفعل ؟ قال أُوقِظُ الوَسْنانَ وأخسأُ الشَّيطانَ وأُرضي الرحمن . فقيل لأبي بكر : « ارفعْ شيئاً » وقيل لعمر : « اخفِضْ شيئاً » وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد اخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحا

وفي الصحيح [٦] « أن ناساً جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : إنا نجدُ في أنفسِنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلمَ به . قال : وقد وَجدتموه ؟ قالوا : نعم . قال : ذلك صريحُ الإيمان » وفي حديث آخر : « مَن وَجدَ من ذلك شيأ فليَقُلْ : آمنتُ بالله [٧] » وعن ابن عباس في مثله قال : « إذا وجدتَ شيئاً من ذلك

---

(١) تقدم في (ج ١ — ص ١٧٧)

(٢) تمامه (وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا) أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٤) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ولفظهما مخالف لما هنا

(٥) لفظ التيسير في كتاب الصلاة (أسمعت من ناجيت)

(٦) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٧) جزء من حديث رواه مسلم

فقال : هو الأوّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شىء عليم [١] » فأجاب[٢] النبيُّ عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة ، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر ، والعارض من نوع واحد .

وفى الصحيح [٣] : « إنى أُعطى الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إلىّ منه ، مخافةَ أن يكُبّهَ اللهُ فى النار » وآثر [٤] عليه الصلاة والسلام فى بعض الغنائم [٥] قوماً ووكل قوماً إلى إيمانهم ، لعلمه بالفريقين . وقبل عليه الصلاة والسلام من أبى بكر ماله كله ، وندب غيرَه الى استبقاء بعضه وقال : « أمسِكْ عليك بعض مالِك فهو خيرٌ لك [٦] » وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب ، فردها فى وجهه [٧]

وقال علىٌّ : «حدِّثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسولُه؟» فجعل إلقاء العلم مقيدًا ، فرب مسألة تصلح لقوم دون لقوم . وقد قالوا فى الرّبانى إنه الذى يُعلِّمُ بصغارِ العلم قبل كِباره . فهذا الترتيب من ذلك . وروى عن الحرث ابن يعقوب قال : « الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فَقُه فى القرآن ، وعَرَفَ مكيدة الشيطان »

---

(١) أخرجه أبو داود

(٢) أقول : وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع . وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثانى شيخ

(٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائى

(٤) كما فى حديث مسلم فى إعطاء أبى سفيان وغيره يوم حنين

(٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته . فقال له (أمسك عليك الخ)

(٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

(٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين فى الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام (يأتى أحدكم بجميع ماله فيقول : هذه صدقة . ثم يقعد يتكفف الناس) وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلا إنى أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع

فقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة فى المسألة . وعن أبى رجاء العطاردى قال قلت للزبير بن العوام : مالى أراكم يا أصحابَ محمدٍ مِنْ أخفِّ الناس صلاة ؟ قال : نُبادِرُ الوَسواسَ . هذا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء مايعارضه ، ومثله حديث « أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ ؟ [1] »

ولو تتبع هذا النوع لكثر جدا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين ، وعن الأئمة المتقدمين . وهو كثير

وتحقيقُ المناط فى الأنواع واتفاقُ الناس عليه فى الجملة مما يشهد له [2] كما تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كما قالوا فى قوله تعالى : (إنَّما جزاءُ الذينَ يُحاربونَ اللهَ ورَسولهُ ويَسْعَوْنَ فى الأرْضِ فَسَاداً أنْ يُقتَّلُوا) الآية ؟ إن الآية تقتضى مطلق التخيير ، ثم رأوا أنه مقيدٌ بالاجتهاد : فالقتل فى موضع ، والصلب فى موضع والقطع فى موضع والنفى فى موضع . وكذلك التخيير فى الأسارى من المن والفداء . وكذلك جاء فى الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدوه من السنن ، ولكن قسّموه الى الأحكام الخمسة ، ونظروا فى ذلك فى حق كل مكلف وان كان نظرا نوعياً فإنه لا يتم الا بالنظر الشخصى . فالجميع فى معنى واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولكن قد يستبعد ببادىء الرأى وبالنظر الأول ، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد ، وانما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا [3] الاجتهاد المستدَلِّ عليه [4] ،

---

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائى . وكان معاذ يطول بهم فى الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه ، أى مع أن التطويل مطلوب فى الأصل

(٢) أى يشهد للنظر الشخصى الخاص . وتفريعهم على مناط الأنواع كما فى الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصى الخاص ، فلذلك كان النوعى المذكور شاهدا للشخصى الخاص الذى هو بصدد إثباته

(٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول

(٤) أى على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجودا

وغيره من أنواع الاجتهاد ؟ مع أنهما فى الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لايصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية[1] . وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائع فى الوجود لا تنحصر ، فلايصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة ، ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلابد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد . وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعى ، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى ، وذلك كله فساد ، فلا يكون بدٌّ من التوقف لا الى غاية ، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما ، وهومؤد الى تكليف مالا يطاق[2] فاذاً لا بد من الاجتهاد فى كل زمان ، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان

وأما الثانى فباطل ، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد فى بعض الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه فى هذا النوع الخاص وفى غيره ، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق

---

(١) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أى لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كليا بحيث لا يكون له وجود أصلا ، أى وأما ارتفاعه فى بعض الجزئيات مع بقائه فى البعض الآخر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلا ولا فى جزئية . وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما فى عدم الارتفاع كليا ، وعلى الثانى مايفيد استواءهما فى أنه لاضرر من تعطل بعض الجزئيات فى كل من النوعين

(٢) أى فدليلك بعينه يجرى فى الأنواع الثلاثة أيضا . فرفع الاجتهاد فيها يؤدى الى تكليف المحال . فلا وجه لهذه التفرقة . بقى أن يقال إن هذا غير ما أجراه فى الدليل هناك ، حيث قال (لكان تكليفا بالمحال وهو غير ممكن شرعا كما أنه غير ممكن عقلا) والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال ، ورجعه الى تكليف الغافل ؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال . وهو جائز عقلا غايته أنه غير واقع فى الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ماتقدم له

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر ، من جهة أن هذا النوع الخاص كلى فى كل زمان ، عامٌّ فى جميع الوقائع أو أكثرها ، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعى أوجميعه ، وذلك غير صحيح ، لأنه ان فرض فى زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةَ لازب ، بخلاف غيره ؛ فإن الوقائع المتجددة التى لا عهد بها فى الزمان المتقدم قليلة بالنسبة الى ما تقدم ، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين ، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط فى بعض الجزئيات دون السائر ، فانه لا ضرر على الشريعة فى ذلك ، فوضح أنهما ليسا سواء[1] . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

إنما تحصل[2] درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : « أحدهما » فهم[3]

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فانما يتعطل قليل من فروع الشريعة ، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه ، فان تعطله يقتضى تعطل جميع فروع الشريعة ، أو على الأقل معظمها

(٢) سيأتى فى المسألة الخامسة والسادسة مايفيد أن هذا الحصر ليس حقيقيا ، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط ، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين ، وبعضها لا يتوقف عليهما

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذى جعله الأول ، بل جعله السبب . أما التمكن من الاستنباط فهو الذى اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة ، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة ، أى ما يتعلق منهما بالأحكام ؛ ثم بمعرفة مواقع الاجماع ، وشرائط القياس ، وكيفية النظر ، وعلم العربية ، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة . وهذه هى المعارف التى أشار اليها المؤلف . ثم رأيت فى إرشاد الفحول للشوكانى نقل الغزالى عن الشافعى ــ بعد بيان مفيد فيما ينبغى للمجتهد أن يعمله ــ قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات : كما فى القتل بالمثقل ، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم ، فان عدم قاعدة كلية نظر فى النصوص

مقاصد الشريعة على كمالها « والثانى » التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها

(أما الأول) فقد مر فى كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لا من حيث إدراك[١] المكلف ، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات[٢] . واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث[٣] مراتب ، فإذا بلغ الانسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده فى كل مسألة[٤] من مسائل الشريعة ، وفى كل باب من أبوابها ، فقد حصل

ومواقع الاجماع اه . وهذا بعينه مايشير اليه المؤلف هنا ، وأوضحه إيضاحا كافيا فى المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله فى التبصرة عن القرافى فى نقض حكم الحاكم أذا خالف القياس والنص والقواعد . حيث قال مالم يكن هناك معارض لها ، فلا ينقض الحكم اجماعا . كما فى صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها ، فانها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس . ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقا وما نقله الغزالى عن الشافعى اللهم الا أن يقال : معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد فى كلام القرافى تخصيصه لها ، والأخذ به فى موضع المعارضة ، اذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلى فيه . كالعرايا وسائر المستثنيات . كما تقدم للمؤلف هناك

(١) أى الادراك البحت الذى لم يراع فيه الحيثية المذكورة

(٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار فى حال دون حال ، ووقت دون وقت ، ولشخص دون شخص ، وأن الأغراض فى الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعا لما يراه المكلف مصلحة ؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك ، بل بحسب مارسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة ، ولو نافت الأهواء والأغراض (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك ، وأن العقلاء فى الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل ، بل مع الهرج ، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أو قواعد . فجاء الشرع بالميزان الذى يجمع بين المصالح فى كل وقت

(٣) أى لاتعدوها وإن حصل اختلاف فى بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلا

(٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزى الاجتهاد . فأما على جواز

له وصف هو السبب[1] فى تنزله منزلة الخليفة للنبى صلى الله عليه وسلم فى التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

(وأما الثانى) فهو كالخادم للأول ؛ فان التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج اليها فى فهم الشريعة أولاً ، ومن هنا كان خادماً[2] للأول ، وفى استنباط الأحكام ثانياً ، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا فى الاستنباط ، فلذلك جعل شرطاً ثانيا . وإنما كان الأول هو السبب فى بلوغ هذه المرتبة ، لأنه المقصود ، والثانى وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الانسان عالما بها مجتهدا فيها ؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها ، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف ، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقارا اليها فى مسألته التى

ذلك وهو الراجح المختار للغزالى وقال ابن السبكى إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التى يتعلق بها اجتهاده . قال فى المحصول : والحق أن صفة الاجتهاد تحصل فى فن دون فن ، وفى مسألة دون مسألة

(١) لا ينافى أنه لابد من الوصف الآخر وهو التمكن ، لأنه جعله شرطا وسمى هذا سببا

(٢) لأنه لايفهم مقاصد الشريعة الا بواسطة هذه المعارف . وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التى هى ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة الى الجزئيات التى هى الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفصلة — فى كتب الأصول . وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات ، ولا بهذه عن تلك . فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولا ، فهى تخدمها من هذه الجهة وعند الاستنباط لابد من ضمها معا ، كما تقدم بسطه فى أول مسألة فى الأدلة . فلذا قال (وفى استنباط الأحكام ثانيا) وقد جعل التمكن شرطا ثانويا للحصول على درجة الاجتهاد . وفهم المقاصد شرطا أوليا . حتى عبر عنه بالسبب الذى هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود . ولو جرى على ماسبق له لعلله بأن الكليات هى أهم الجزأين ، إذ لابد من اعتبار الجزئيات بها دائما ، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئى الكلى بخلاف الجزئيات ، فانها وإن كانت تعتبر فى الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها الى الكليات

يجتهد فيها ، فهو بحيث إذا عنّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقضى فيها الا بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها فى نيل المعارف المذكورة

فان كان مجتهدا فيها كما كان مالك فى علم الحديث ، والشافعى فى علم الاصول فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ، كما قالوا فى الشافعى وأبى حنيفة فى علم الحديث ، فكذلك أيضاً لا إشكال فى صحة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فان تهيأ له الاجتهاد فى استنباط الأحكام مع كون المجتهد فى تلك المعارف كذلك[1] ، فكالثانى ، وإلا فكالعدم

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لايلزم[2] المجتهد فى الأحكام الشرعية أن يكون

---

(١) سيأتى له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارىء ، ومن المحدث ، ومن اللغوى ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط فى هؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الاحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبنى حكمه فما معنى قوله (كذلك ؟) الذى يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبنى عليه استنباطه . نعم فى شرح العضد لابن الحاجب فى مسألة تجزى الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمارة فى المسألة فى ظنه نفياً أو إثباتا . اما بأخذه من مجتهد ، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد فى ذلك العلم الذى أخذ عنه فيه . وإن لم يكن مجتهداً فى الأحكام بأن لم يكن مستوفيا كل الشرائط له . فتأمل

(٢) هذه قضية توجه النفى فيها إلى الكلية فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين ، وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمر ينقسم) . فقوله (فان كان ثم علم) الجزئية الموجبة . وقوله (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لايمكن أن يحصل الخ) و (وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لايلزم أن يكون مجتهداً فيه) فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول ، بل هما تفصيله ومآله ، كما يقتضيه قوله (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى

مجتهداً فى كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثَمَّ علم لايمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لايخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لابد من بيانها :

﴿ أما الأول ﴾ وهو أنه لايلزم أن يكون مجتهدا فى كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور :

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا فى الندرة ممن سوى[1] الصحابة ونحن نمثل بالأئمة الأربعة : فالشافعى عندهم مقلِّد فى الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد فى انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ، وإنما عدوا من أهله مالكا وحده ، وتراه فى الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك ويبنى الحكم على ذلك ، والحكم[2] لايستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشترطا فى المجتهد الاجتهاد فى كل مايفتقر إليه الحكم ، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً فى كل مايفتقر إليه الحكم الذى يوجهه على المطلوب للطالب ؛ وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالا على الثالث خاصة . وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والتزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحينئذ فهما مطلبان لاثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذا نستثنى الصحابة ؟ وهم كغيرهم لايتأتى لأحدهم أن يكون عالما بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد ، من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم فى كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع

(٢) أى والحكم الذى بناه لايستغنى عن ذلك الاجتهاد الذى رجع فيه لغيره من هؤلاء فلو كان لا بد فى المجتهد أن يكون مجتهداً فى كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد ، وهو باطل وقوله (ولو كان مشترطا الخ)

﴿ والثانى[1] ﴾ أن الاجتهاد فى استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[2] بنفسه ، ولا يلزم فى كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال ، بل يقول العلماء ان من فعل ذلك فقد أدخل فى علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لابالذات ، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعى أن الاسطقسات أربعة وأن مزاج الانسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارىء أن قوله تعالى : (وامسحوا برءوسكم وأرجلكم) بالخفض مروى[3] على الصحة ، ومن المحدث أن الحديث الفلانى

هذا دليل ثان ، محصله لو كان هذا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد فى كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط فى الجزئيات غالباً . ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم فى القضاء ، مع اختلافهم فى كون الاجتهاد فى استنباط الأحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء فى عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

(١) هو فى الحقيقة دليل ثالث

(٢) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد فى استنباط الاحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه . حتى يعد كل ماخرج عنه نظراً فى عرضى العلم لا فى ذاتى له . فان كان مراده المعارف التى ينبنى عليها التمكن فى الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته ، وتمييز مايتوقف عليه مما لايتوقف عليه . فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن مازاد عنه يكون البحث فيه أشبه شىء بادخال علم فى آخر ، وهو فى اصطلاحهم غير محمود . وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات مالم يحصر الأمر و يحصر مايتوقف عليه الاجتهاد توقفا أصليا كما أشرنا اليه

(٣) ليس فى هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له فى مثال الطبيب . إنما هو مجرد الرواية والتلقى . ويشترك المجتهد فى ذلك مع المروى عنه بمجرد الرواية . إلا أن يقال إنه لا يلزمه فى الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها ، بخلاف عالم القراءات الذى يعد فنيا أو نسميه خصيصا . وهذا إذا

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله : (كُتب عليكم إذا حضر أحدكمُ الموت إن ترك خيرًا الوصية) منسوخ بآية المواريث ، ومن اللغوى أن القرء يطلق[1] على الطهر والحيض ، وما أشبه ذلك ، ثم يبنى عليه الأحكام .

بل براهين الهندسة فى أعلى مراتب اليقين ، وهى مبنية على مقدمات[2] مسلمة فى علم آخر ، مأخوذة فى علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحا فى حصول اليقين للمهندس أو الحاسب فى مطالب علمه وقد أجاز[3] النظار وقوع الاجتهاد فى الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما ينبنى على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك فى نفس الأمر أولا . وهذا أوضح من إطناب فيه

فلا يقال : إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التى يبنى عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده

اشترطنا فى الأخذ عنه أن يكون بالغا هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك . لأنه اكتفى بقوله (مروى على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكفى فيه مجرد تلقى الرواية

(١) ينافى ما سيأتى له أنه لابد أن يكون مجتهدا فى اللغة بحيث يساوى العرب فى فهمها مفردات وتراكيب ، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله فى فهم الكتاب والسنة كما سيأتى له فى الحاصل آخر المسألة

(٢) كوجود الدائرة الذى سيمثل به . وكوجود الزاوية . فانهما يرجعان الى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه فى غير الهندسة . وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل

(٣) فى التحرير وشرحه ومنهاج البيضاوى شرطية الايمان . ثم ماهى ثمرة هذا التجويز ؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية ؟ وهو غير معقول . أم يعمل هو بها ؟ وهذا لا يعنينا ولا يعد اجتهادا فى الشريعة . وقوله (تفرض صحتها) هذا غير كاف ، بل لابد من تأكده صحتها حتى يكون معتقدا أو ظانا صحة الحكم . أما مجرد الفرض فلا يؤدى الى حكم مظنون فضلا عن معتقد . وهذا يكر أيضا على اجتهاد الكافر . لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التى ينبنى عليها اجتهاده فى الشريعة . لأنها

لأنا نقول : بل يحصل له العلم بذلك ، لأنه مبنى على فرض[١] صحة تلك المقدمات . وبرهان الخلف[٢] مبنى على مقدمات باطلة فى نفس الأمر ، تفرض صحيحة فيبنى عليها ، فيكون البناء عليها العلم بالمطلوب ، فمسألتنا كذلك

والثالث أن نوعا من الاجتهاد لا يفتقر الى شئ من تلك العلوم أن يعرفه ، فضلا أن يكون مجتهداً فيه ، وهو الاجتهاد فى تنقيح[٣] المناط ، وانما يفتقر[٤] الى

الكتاب والسنة ومايرجع اليهما . قال فى التحرير وشرحه : وأما العدالةفشرط قبول فتواه ، فانه لا يقبل قول الفاسق فى الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام فى الكافرعلى ما رأيت . وقال الآمدى : شرطه أن يعلم وجود الرب ومايجب له من الصفات مصدقا بالرسول وما جاء به

(١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة ؟ أو أنه يؤول الأمر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صحت المقدمات وهولايعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة . فتأمل

(٢) المتقدمون من المناطقة على تركبه منقياسين : اقترانىشرطى . ثم استثنائى هكذا : لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا . ولو كان نقيضه حقا لكانالمحال ثابتا . ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقا لكان المحال ثابتا . توضع فى الاستثنائى ويستثنى نقيض تاليها هكذا لكن المحالغيرثابت ، فالمطلوبحق . وبعضالمتأخرين على أنه قياس استثنائى فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه . وعلى كل حال فالصدق والكذب فىالاقترانىالشرطىوكذا فى الاستثنائى المتصل انما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كليا ودائما فأين تكون المقدمات الباطلة فى نفس الأمر التى يبنى عليها فتفيد العلم بالمطلوب ؟ فكلامه غير واضح

(٣) كيف وهو لا يكون الا فى أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربى يحتاج فهمه الى الرتبة العربية المشترطة

(٤) قال فيما تقدم إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة . فقوله (وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شىء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دون الاجتهاد[1] فى تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب

فان قيل : إن جاز أن يكون مقلِّدا فى بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد فى بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق ، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق ، وكلامنا إنما هو فى مجتهد يُعتمد على اجتهاده بإطلاق ، ولا يكون كذلك مع تقليده فى بعض المعارف المبنى عليها

فالجواب أن ذلك شرطٌ فى العلم بمسألةِ المجتهدُ فيها[2] بإطلاق ، لا شرطٌ فى صحة الاجتهاد ، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد ، وإنما الاجتهاد يتوصل اليه بها . فاذا كانت محصَّلة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض[3] محال ، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بنَى عليه كان بناؤه صحيحا : لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع فى تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وان لم يحتج اليها عند التخريج وإنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(١) بل دليله ينتج أكثر من ذلك : فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأسا فضلا عن الاجتهاد فيها . ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها . ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أولا من جعله شرطا للحصول على صفة الاجتهاد . وهذا يزيد ما أشرنا اليه فى الكلام على الحصر فى الوصفين بيانا ووضوحا

(٢) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد باطلاق)

(٣) مبنى على ماسبق له . وقد علمت أن هذه توسعة فى الكلام لامحل لها ، لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافى فى الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمارة أن المجتهد فى علم هذه الأمارة يسلم بما حصل عليه منها ، ثم يبنى على هذا الفرض استنباطه حكما شرعيا يجب عليه العمل به ويقلد فيه ، بمجرد هذا الفرض الذى ليس من نوع

قدوقع . ويبين ذلك ما تقدم فى الوجه الثانى ، وأن العلماء[1] الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كمالك والشافعى وأبى حنيفة كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم ، وصاروا فى عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقلدون فى الأصول لأئمتهم ، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلَّدٍ فيها ، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم ، فصار قول ابن القاسم أوقول أشهب أوغيرهما معتبرا فى الخلاف على إمامهم ، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى مع الشافعى . فاذاً لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد فى بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها

﴿ وأما الثانى من المطالب ﴾ وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد فى الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو بلا بدٍّ مضطرٌ اليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن فى العادة الوصول الى درجة الاجتهاد دونه ، فلابد من تحصيله على تمامه . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهمٌ فى الجملة ، فيسأل عن تعيينه

والأقرب فى العلوم الى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية ، ولا أعنى بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللغة ، ولا علم المعانى ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معانى كيف

التقليد ولا نوع الاجتهاد فى هذه الأمارة وما سلم له فى الوجه الثانى كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه وسيقول بعد (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التى كرر الكلام فيها

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التى ذكرها فى الدليل الثانى من التسليم للقارىء واللغوى الخ ، لأنه لم يقدم دليلا على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة . أما هذا المثال فواضح ، لأنه لاينازع أحد فى التسليم لمثل ابن القاسم وأبى يوسف فى الاجتهاد والمخالفة فى بعض الفروع لمالك وأبى حنيفة ، واعتبار اجتهادهما صحيحا

تصورت ، ما عدا علم الغريب[1] ، والتصريف المسمى بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية ، فإن هذا غير مفتقر اليه هنا ، وان كان العلم به كمالا فى العلم بالعربية . و بيان تعين هذا العلم ما تقدم فى كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، واذا كانت عربية فلايفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان[2] فى النمط ما عدا وجوه الاعجاز . فإذا فرضنا مبتدئا فى فهم العربية فهو مبتدئ فى فهم الشريعة ، أو متوسطا فهو متوسط فى فهم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فان انتهى الى درجة الغاية فى العربية كان كذلك فى الشريعة ، فكان فهمه فيها[3] حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة . فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولا .

فلابد من أن يبلغ فى العربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمى والمازنى ومن سواهم . وقد قال الجرمى : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس

(١) لعله لايريد الغرابة بالمعنى الأعم الذى يشمل مالا يخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثانى حتى يكون للاستثناء وجه فى عدم الحاجة إليه ، لأنه لايوجد فى القرآن أصلا . أما المعنى الأول فهو موجود قطعا ، والاجتهاد يتوقف عليه ؛ لأنه تعريف بمعنى المفردات

(٢) أى أن ماورد فى الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد ، وطريق واحد ، سوى ما اختصا به من المزايا التى ترتفع بها درجة الكلام فى الحسن والقبول . فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الاتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الاعجاز

(٣) يعنى فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربى ، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً فى الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيبويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتابُ سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيبويه و إن تكلم فى النحو فقد نبّه فى كلامه على مقاصد العرب ، وأنحاء تصرفاتها فى ألفاظها ومعانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذلك ، بل هو يبين فى كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعانى والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعانى . ومن هنالك كان الجرمى على ما قال ، وهو كلام يروى عنه فى صدر كتاب سيبويه من غير إنكار

ولا يقال : إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة فى فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولى أن يبلغ فى العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبى عبيدة والأصمعى ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، و إنما يكفيه أن يحصّل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب[1] والسنة

لأنا نقول : هذا غير ما تقدم[2] تقريره . وقد قال الغزالى فى هذا الشرط : إنه القدر الذى يفهم به خطاب العرب وعادتهم فى الاستعمال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذى اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ فى اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعلم جميع اللغة و يتعمق فى النحو ، وهذا أيضاً صحيح ، فالذى نفى اللزوم فيه[3] ليس هو المقصود فى الاشتراط ، و إنما المقصود تحرير الفهم

(١) لعل الأصل من الكتاب

(٢) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة فى فهم اللغة لم يكن قوله حجة

(٣) أى وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لأننا إنما اشترطنا أن يساوى العربى فى فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع ، لأن العربى لا يعرف جميع اللغة . ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلا . وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد فى اللغة بناء على كلام الغزالى نفسه حيث قال (القدر الذى يفهم به خطاب العرب الخ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد

حتى يضاهى[1] العربى فى ذلك المقدار ، وليس من شرط العربى أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق ، فكذلك المجتهد فى العربية ، فكذلك المجتهد فى الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه فى الاجتهاد فى العربية ، فيبنى فى العربية على التقليد المحض ، فيأتى فى الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالةً فى الدين ، وعلماً فى الأئمة المهتدين . وقد أشار الشافعى فى رسالته الى هذا المعنى[2] ، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها ؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله فى الكلام ، وبالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، وبالكلام ينبئ أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تتكلم بالشىء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالاشارة ، وتسمى الشىء الواحد بالأسماء الكثيرة ، والمعانى الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها — وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنة — فتكلَّف القولَ فى علمها تكلف ما يجهلُ بعضَه ، ومن تكلف ما جهل ومالم يُثبته معرفةً كانت موافقةُ الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غيرَ محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمهُ بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذى لا محيص عنه . وغالب ما صنّف فى أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التى تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفى فيه التقليد ، كالكلام فى الأحكام تصورا

(١) انظر إذا ما اشتهر عن أبى حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر

(٢) بعد أن ذكر فى الاعتصام مهم ماقاله الشافعى فى هذا المعنى وأمثلته قال : وإنما أتى الشافعى بالأغمض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان الخ وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال

وتصديقا، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه[1] ذلك

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد فى الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد فى كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقف فيه فى الغالب الا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم فى غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالما بها فقد مر مايدل عليه؛ فان المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد فى بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره فى كونه مجتهدا فى عين مسألته، كالمهندس إذا بنى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلا، فلا يضره فى صحة برهانه تقليده لصاحب ما بعد الطبيعة وهو المبرهن على وجودها، وان كان المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان، وكما قالوا فى تقليد الشافعى فى علم الحديث ولم يقدح ذلك فى صحة اجتهاده، بل كما يبنى القاضى فى تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك، ولا يخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد، وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذلك

﴿المسألة الثالثة﴾

الشريعة كلها ترجع[2] الى قول واحد فى فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها فى أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك. والدليل عليه أمور

(أحدها) أدلة القرآن. من ذلك قوله تعالى: (ولو كانَ من عندِ غيرِ اللهِ

(١) كأسباب النزول ومواقع الاجماع

(٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين فى موضوع واحد بل لا يريد إلا طريقا واحدا فى الواقع. ولا ينافى هذا حصول اختلاف من المجتهدين ب الطريق الذى يريده الشارع

لوَجدُوا فيه اختِلافاً[١] كثيرا) فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة ، ولو كان فيه ما يقتضى قولين مختلفين لم يصدق عليه هـذا الكلام على حال . وفى القرآن : (فإنْ تَنازَعتمْ فى شىء فرُدُّوهُ الى اللهِ والرَّسولِ) الآية ! وهذه الآية صريحة فى رفع[٢] التنازع والاختلاف ، فإنه ردّ المتنازعين الى الشريعة ، وليس ذلك الا ليرتفع الاختلاف ، ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شىء واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضى الاختلاف لم يكن فى الرجوع اليه رفعُ تنازع ، وهذا باطل[٣]. وقال تعالى : (ولا تكونوا كالَّذين تفرَّقُوا[٤] واختَلفُوا مِن بعدِ ما جاءهمُ البيِّناتُ)

---

(١) مبنى على أن المراد الاختلاف فى الأحكام الشرعية . ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلا . وقال : المراد به التناقض فى المعنى والقصور عن البلاغة ، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك ، ويكون العقل موافقا لبعض أحكامه دون بعض . والثانى بتفاوته فى النظم ركة وفصاحة ، وبلوغا لحد الاعجاز فى البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والاعجاز التام . على أن الآية فى وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة ، فانها لما تشمله تشمل السنة والاجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف فى الأحكام الشرعية أيضا بالمعنى الذى يريده المؤلف وهو تعارض أدلتها فى نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذى يقرره المؤلف

(٢) أى عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرهما مما ينبنى عليهما

(٣) أى عبث لا يطلبه الله تعالى . أى وقد طلب منهم الرجوع اليهما لرفع التنازع ، والرجوع الى ما يقتضى الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثا . الا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة فى المقام : وهى أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعا وبطريقة كلية

(٤) وقد يقال ان التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف فى أصول الدين . وتكفير بعضهم بعضا ، كما هو الواقع فى شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين

الآية ! والبينات هى الشريعة ، فلولا أنها لا تقتضى الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم : مِن بعدِ كذا ، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : (وأنَّ هذا صِرَاطى مُسْتقيما فاتَّبعوهُ ولاَ تَتَّبعُوا السُّبلَ فَتفرَّقَ بكم عن سبيلِهِ) فبين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام فى جملة الشريعة وتفاصيلها . وقال تعالى : (كان الناسُ أمَّةً واحدةً فبعثَ اللهُ النبيِّين مُبشِّرينَ ومُنذِرينَ وأنزَلَ معَهمُ الكِتابَ بالحقِّ ليحكمَ بينَ الناسِ فِيما اختلَفُوا فيهِ) ولا يكون حاكما بينهم الا مع كونه قولا واحداً فصلاً بين المختلفين . وقال : (شَرَعَ لكمْ منَ الدِّينِ ما وَصَّى به نُوحاً — الآية الى قوله : ولا تَتفرَّقُوا فيه) ثم ذكر بنى إسرائيل وحذَّر الأمة أن يأخذوا بسنتهم ، فقال : (وما تفرَّقُوا إلا مِن بعدِ ما جاءهمُ العلمُ بَغياً بينهم) وقال تعالى : (ذلكَ بأنَّ اللهَ نزَّلَ الكتابَ بالحقِّ ، وإنَّ الَّذِينَ اختلفوا فى الكتابِ لَفى شِقاقٍ بَعيد) ، والآياتُ فى ذم الاختلاف والأمرِ بالرجوع الى الشريعة كثيرٌ كله قاطع فى أنها لا اختلاف فيها ، وإنما هى على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحد . قال المُزَنِيُّ صاحب الشافعى : ذمَّ اللهُ الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنة

(والثانى) أن عامة [1] أهل الشريعة أثبتوا فى القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ

نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف . ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذى ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله ! فقوله : (والبينات هى الشريعة) نقول : بل أخص . فلا ينتج المطلوب

(١) لم يخالف الا أبو مسلم الأصفهانى من المسلمين فى وقوعه فى شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظى ، لأنه يسميه تخصيصا . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشمعونية من اليهود ، ذهبوا الى امتناعه عقلا وسمعا . والعنانية منهم الى امتناعه سمعا . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهانى فيجيزونه عقلا وسمعا ، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

على الجملة ، وحذّروا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلومٌ أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال ، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والفرض خلافه ، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ — من غير نص قاطع فيه — فائدةٌ[1] ، ولكان الكلام فى ذلك كلاماً فيما لا يجنى ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً ، استناداً الى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكن هذا كله باطل باجماع . فدل على أن الاختلاف لا أصل له فى الشريعة . وهكذا القول فى كل دليل مع معارضه ، كالعموم[2] والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، وما أشبه[3] ذلك ، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والثالث) أنه لو كان فى الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدّى الى تكليف مالا يطاق ؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاهما ، أوْلا ، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعلْ » ، « لا تفعلْ » لمكلف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثانى باطل ، لأنه خلاف[4]

---

(١) أى لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ ، بل كان يجب الوقوف فى ذلك عند حد ماثبت بنص قاطع فقط

(٢) أى فكان لايلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعا

(٣) أى كالترجيح بين الادلة المتعارضة

(٤) لان محصل الثانى أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لانه لايكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلا . وقوله (وكذا الثالث) أى يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض انهما مقصودان معا للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق الا الأول) أى لم يبق غير مخالف لأصل المفروض الا الاول ، وقد بطل بكونه تكليف مالا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين

لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لا قولان ، لأنه إذا انصرف كل دليل الى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف . وهو المطلوب

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع ، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً [١] من غير نظر فى ترجيحه على الآخر . والقول بثبوت الخلاف فى الشريعة يرفع باب الترجيح جملة ، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا لصحة وقوع التعارض فى الشريعة ، لكن ذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والخامس) أنه شيء لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده ، لأنه إذا قال [٢] فى الشيء الواحد : « افعل »

(١) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافا إذا كان الاختلاف أصلا فى الدين ، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التى انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما أفرده بهذا الدليل الرابع ، مع إمكان دخوله فى قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه ، وإن كان بيانه فى قوله (إذ لا فائدة فيه) هو البيان السابق بعينه . ولو صور الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافا بدون نظر فى طرق ترجيحه ، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر فى الترجيح ، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافا ، لكان لأفراد الترجيح بدليل رابع وجه ، لأن ما تقدم فى الثانى مأخذه أن البحث فى العموم وما معه لا تجنى له ثمرة والمأخذ فى هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلا فى الدين . ولا يخفى أن مثله يقال فى العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

(٢) هذا ليس بعيدا عن الاحتمال الاول فى الدليل الثالث الذى قرره بأنه تكليف بما لا يطاق . غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وانه لا يتأتى له أن يفهم المكلف

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها الى التطويل لفساد الاختلاف فى الشريعة

(فان قيل) : إن كان ثم مايدل على رفع الاختلاف فثم مايقتضى وقوعه فى الشريعة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إنزال المتشابهات [1] ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك . هذا و إن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع ، ووضع الشارع لها مقصود له ، و إذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات فقد جعل سبيلا الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينفى عن الشارع رفع [2] مجال الاختلاف جملة

« ومنها » الامور الاجتهادية التى جعل الشارع فيها للاختلاف مجالا ، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية [3] وغير قياسية ، بحيث يظهر بينها التعارض

به ويكون حينئذ خللا فى المأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصوير والتعبير . لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأسا . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعنى فيكون عبثا ، وهذه جهة أخرى لابطاله غير جهة تكليف مالا يطاق فى الدليل الثالث وهذا ما يفيده قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان فى استدلاله بعد ذلك نحا نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا اليه

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية . وقوله (ومنها الأمور الاجتهادية) هى المتشابهات الاضافية

(٢) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد ، كما يدل عليه السياق والسباق

(٣) كما ذكروه فى معارضات القياس كقول الحنفى مسح الرأس مسح ، فلا يكرر ، كمسح الخف . فيقول الشافعى : مسح الرأس ركن ، فيكرر ، كالغسل

ومجال[1] الاجتهاد لمقاصده الشارع فى وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التى يختلف فى أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك . ولذلك نبه فى الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران [2] » فهذا موضع آخر من وضع الخلاف ، بسبب وضع محاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا [3] : هل كل مجتهد مصيب ؟ أم المصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مساغا فى الشريعة على الجملة . وأيضا فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب ، وان الاختلاف حق ، وأنه غير منكر ولا محظور فى الشريعة

وأيضا فطائفة [4] من العلماء جوزوا أن يأتى فى الشريعة دليلان متعارضان ،

---

(١) أى فوضعه للشريعة مراعيا فيها شرعية القياس ، ومجيئه بالظواهر التى من شأنها أن تختلف فيها الانظار ، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصودا له . فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الخ)

(٢) رواه فى التيسير بتقديم وتأخير فى الجملتين عن الشيخين وأبى داود

(٣) رأى الغزالى والقاضى والمزنى والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين فى المسائل التى لا نص فيها ولا إجماع وهى محلات الاجتهاد . والمختار أن الحق واحد ، من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ . وهو مأجور أيضا . وهو رأى الأئمة الأربعة أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وأكثر الفقهاء

(٤) قال فى التحرير : والحق أن التعارض فى الأدلة الشرعية . إنما هو فى الظاهر فقط ، لا فى نفس الأمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين . وبهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية ؛ لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقيا وفى نفس الأمر . قال الشافعى : لا يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم حديثان صحيحان متضادان ينفى أحدهما ما يثبته الآخر ، من غير جهة الخصوص والعموم ، والاجمال والتفسير ، الا على وجه النسخ . وحكى الماوردى والرويانى عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع . وقال القاضى أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب فى الفروع واحد

وتجويز ذلك عندهم مستند الى أصل شرعى فى الاختلاف

وطائفة أيضا رأوا أن قول الصحابى حجة ، فكل قول صحابى وإن عارضه قول صحابى آخر كل واحد منهما حجة ، والمكلف فى كل واحد منهما متمسك . وقد نقل هذا المعنى عن النبى صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم [1] » فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا

وقال القاسم بن محمد : لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى أعمالهم ، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه فى سعة ، ورأى أن خيراً منه قد عمله . وعنه أيضا : أىَّ ذلك أخذتَ به لم يكن فى نفسك منه شىء ومثل معناه مروى عن عمر بن عبد العزيز ، قال : ما يسُرُّنى أنَّ لى باختلافهم حُمْرَ النعَم : قال القاسم : لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قولا واحداً كان الناس فى ضيق . وإنهم أئمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان فى سعة . وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء

وأيضا فان أقوال العلماء بالنسبة الى المقلدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء [2] وهو من ذلك فى سَعَة . وقد قال ابن الطيب وغيره فى الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدَّ حكم الآخر ولم يكن [3] ثم ترجيح فله الخِيَرَة فى العمل بأيها شاء ، لأنهما صارا

---

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦)

(٢) أى ولا يلزمه البحث عن مرجح . ولا التعرف عن الافضل . ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامى كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد. وسيأتى له المبحث مستوفى - يعنى وهذا يؤيد اشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة ، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيدا فى الشريعة .

(٣) بهذا القيد لاينافى ما تقدم له فى الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الادلة المتعارضة فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز

بالنسبة اليه كخصال الكفارة . والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة فقد ثبت إذاً فى الشريعة تعارض الأدلة ، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف فى أصل الدين لا فى فروعه ، بدليل وقوعه فى الفروع من لدن زمان الصحابة الى زماننا

(فالجواب) أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة ، فإنها من المواضع المخيلة

أما مسألة المتشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة فى الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً [١] لأن هذا قد تقدم فى الأدلة السابقة ما يدل على فساده . وكونها [٢] قد وضعت (لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عن بيِّنة ويَحيا مَن حَيَّ عن بيِّنةٍ) لا لنظر فيه ، فقد قال تعالى : (ولا يزالون مُخْتلِفين إلا مَن رَحِمَ رَبُّكَ . ولذلكَ خلَقَهُمْ) فنفرق بين الوضع القدَرِيِّ [٣] الذى لا حجة فيه للعبد — وهو الموضوع على وفق الإرادة التى لا مردّ لها — وبين الوضع الشرعى الذى لا يستلزم وفق

المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير ، ونسب أيضا الى أبى على وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقطان فيطلب الحكم من موضع آخر

(١) أى من حيث التشريع والارادة الأمرية

(٢) أى وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر . بل هو مقام آخر تشير إليه آية (ليهلك من هلك) الخ لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للأمر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الارادة القدرية

(٣) أى الراجع الى ارادة التكوين الذى تشير اليه الآيتان ، وليس للعبد أن يتعلل به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع للذى يلزمه الأمر فيما يطلب شرعا والنهى فيما ينهى عنه شرعا بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الارادة وبين الأمر والنهى ، كما تقدم له بسطه فى المسألة الأولى من الامر والنهى

الإرادة . وقد قال تعالى : (هدًى[1] للمتقين) وقال : (يضلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً) ومر بيانه فى كتاب الأوامر ، فمسألة المتشابهات من الثانى[2] لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعا[3] بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائغون فى اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد فى الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها ، وأن الزائغين هم المخطئون . فليس فى المسألة الا أمر[4] واحد ، لا أمران ولا ثلاثة ، فإذًا لم يكن إنزال المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه الى مصيب ومخطىء[5] ، بل كان يكون الجميع مصيبين ، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة ، لأنه قد تقدم ان الإصابة إنما هى بموافقة قصد الشارع ، وأن

---

(١) اجتمع فى هذه الآية الوضعان القدرى والشرعى معا . وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدرى لاغير لأن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعا ، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لاعراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلا وعنادا سببا فى زيادة ضلالهم ، لأنهم كانوا مهديين فأضلهم

(٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله (وقد قال تعالى : هدى للمتقين الخ) وقوله (لا من الأول) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل

(٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع

(٤) وهو طلب الايمان به من الجميع

(٥) أى راسخ فى العلم وزائغ . يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين . وإنما عبر بالاصابة والخطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين الخ) وعليه فلا يقال ان هذا الجواب ضعيف ، لانه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المصوبة ، والجواب بنى على مذهب المخطئة ، ومثله لايعتد به جوابا حاسما للاشكال فقوله (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب الخ)أى كما تقتضيه الآية الكريمة

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطئ دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهى راجعة الى نمط التشابه ، لأنها دائرة بين طرفى نفى و إثبات شرعيين ، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال استفراغ الوسع ، و إبلاغ الجهد فى طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولا . وان قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلّده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الاصابة عندهم إضافية لاحقيقية [1] ، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق [2] لكان فيه حجة . وليس كذلك

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأى الا قول واحد ، غير أنه إضافى ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وانما الجميع محوّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذًا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد فى التحويم على إصابة قصد الشارع الذى هو واحد ، ومن هنالك لا تجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا [3] أصلا ، و إنما يثبت قولا واحدا و ينفى ما عداه

---

(١) أى ولو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

(٢) أى بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

(٣) كما قرره الأصوليون فى مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد فى مسألة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد) لانه ان حصل تعارض جمع ، أو رجح والا وقف

وقد مر[1] جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون الى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ، لا في نفس الأمر ، فالأمر على ما قالوه جائز ، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة . وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة ؛ لورود ما تقدم من الأدلة عليه ، ولا أظن أن أحدا منهم يقوله

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين : « أحدهما » أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث ، على أنه مطعون في سنده ، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع « والثاني » على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم ، أي أن من استند الى قول أحدهم فمصيبٌ من حيث قلَّد أحدَ المجتهدين ، لا أن كل واحد منهم حجةٌ في نفس الأمر بالنسبة الى كل[2] واحد فإن هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال : ليس في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق في واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ فقال : هذا لا يكون قولان مختلفين صوابين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضي اسمعيل : إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) جواب عن قوله (وأيضا فالقائلون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور آنفا عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب . وهو أن الاصابة إضافية لا حقيقية . بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل اليه اجتهاده الى قول غيره

(٢) أي بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق في المجتهدين

توسعة فى اجتهاد الرأى ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان بقول واحدمنهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هذا حسن جدا . وأيضاً فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم [١] . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، و إنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفى غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم عامًّا فى الأصول والفروع ، حسبما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة . فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وَكَلُوا مالم يتعلق به عمل الى عالمه على مقتضى قوله : (والرَّاسخونَ فى العلم يَقولونَ آمنَّا به) ولم يكن لهم بدٌّ من النظر فى متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد كملت ، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة ، فتحروا أقرب الوجوه عندهم الى أنه المقصود الشرعى ؛ والفِطَرُ والأنظار تختلف ، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا فى هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها — وهمُ القدوة فى فهم الشريعة والجرىِ على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها ، ومواضعُ الاشتباه مظانُّ الاختلاف فى إصابة الحق فيها ، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم فى تحرى الصواب الاختلاف سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك — والله أعلم — قال عمر بن عبد العزيز : ما يسُرُّنى أن لى باختلافهم حُمْرَ النَّعم . وقال : ما أُحِبُّ أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلماء بالنسبة الى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ ، ومصادفة العامىِّ المفتىَ ، فتَعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد ، فكما أن المجتهد لا يجوز فى حقه اتباع الدليلين معا ، ولا اتباع أحدهما

(١) أى من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد

من غير اجتهاد ولا ترجيح ، كذلك لا يجوز للعامى اتباع المفتيين معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح . وقولُ مَن قال « إذا تعارضا عليه تخيّر » غير صحيح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين فى نفس الأمر ، وقد مر ما فيه آنفاً « والثانى » ما تقدم من الأصل الشرعى ، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل ، وهو غير جائز ، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية فى كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية فى الجملة ، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه . وأما الكلية فهى أن يكون المكلف داخلا تحت قانون معيّن من تكاليف الشرع فى جميع تصرفاته ، اعتقادا ، وقولا ، وعملا . فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خيرنا المقلدين فى مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهوات فى الاختيار ، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر فى الكتاب المستظهر للغزالى . فثبت[1] أنه لا اختلاف فى أصل الشريعة ، ولا هى موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع اليه مقصودا من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى مايتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أنّ نفى الاختلاف فى الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم فى أصولها وفروعها ، إذ لو صح فيها وضع فرع وا[حد] على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف ، وذلك معلوم البطلان فما أدى اليه مثله

(۱) هذا واقع فى مقابلة قوله فى آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف فى أصل الدين لافى فروعه) الذى جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحدا واحدا رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نفى الاختلاف جار على الاطلاق فى الاصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله آنفا (فكان ذلك عندهم عاما فى الاصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر الخ)

فصل

وعلى هـذا الأصل ينبنى قواعد : (منهـا)[1] أنه ليس للمقلد[2] أن

(١) أى متى ثبت الأصل المتقدم ، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد ، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير ، لأنه لايكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأى فى الشىء الواحد . إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له فى معارضة المسألة ، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد ، لكنه بسط الكلام عليه فى هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون فى تخيير المقلد مسألة خلافية (وهى أنه هل للعامى أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لابد من ترجيحه فى سؤاله وأخذه عن الراجح منهم فى نظره ويكفيه الشهرة . وهذا هو رأى أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعى وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مخالفين لرأى القاضى أبى بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير سواء أتساووا أم تفاضلوا . واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول ، وكان فيهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد فى أعيان المجتهدين ولو كان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره . قال الآمدى فى نهاية المسألة : ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى اه . والظاهر أن هذا الدليل لاينهض بازاء موضوع المؤلف . فان غاية ما أفاده الدليل تخيير العامى فى استفتاء أى صحابى شاء ، أما إذا ذهب إلى صحابيين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس فى هذا الدليل مايدل على التخيير فيه ، وهو الذى يتكلم فيه المؤلف ، ويبرهن على عدم جوازه ، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على مانقلناه . فلا يأتى فيه دليل القاضى ومن معه ، وليس محل إجماع الصحابة . وحينئذ فيتم فيه قول الآمدى إن مذهب الخصوم أولى ، ويتم للمؤلف مطلوبه

(٢) التقليد قبول رأى من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالاجماع ، ورجوع القاضى إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها فى الأحكام إجماعا فهى حجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إليها تقليدا . والمفتى فى اصطلاحهم هو المجتهد . وقد يطلق على من يعرف الاحكام الشرعية ويتصدى لاجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهدا

يتخير[1] فى الخلاف ؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد . فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة اليه مخيراً فيهما كما يخير فى خصال الكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون مايخالفه ، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقوّاه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابى كالنجوم[2] » وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفوا فاستفتى صحابياً أو غيره تقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه . وأما اذا تعارض عنده قولا مفتيين فالحق أن يقال : ليس بداخل تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضى ضد مايقتضيه دليل صاحبه ، فهما صاحبا دليلين متضادين ، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى ، وقد مر مافيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها . وأيضا فالمجتهدان بالنسبة الى العامى كالدليلين بالنسبة الى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد . ولو جاز تحكيم[3] التشهى والأغراض فى مثل هذا لجاز للحاكم

---

(١) فى المسألة ثمانية أقوال : والتخيير لأكثر أصحاب الشافعى والشيرازى والخطيب والبغدادى والقاضى . والاجتهاد فى الترجيح الذى اختاره المؤلف وبالغ فى اثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعانى كما يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكانى . وعليك بمراجعة الركن الثانى من أركان القضاء فى التبصرة ، فإن به فصولا ممتعة جدا فى هذا الموضوع وهى على الجملة تؤيد ماذهب إليه المؤلف هنا . وفى فتاوى الشيخ عليش فى باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء فى هذا الموضوع

(٢) تقدم (ج ٤ — ص ٧٦)

(٣) أى فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولا من الأقوال المنسوبة للمجتهدين ، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعا من الأول إجماعا كان ممنوعا من الثانى . ومن يدعى الفرق عليه البيان . على أن القرافى نقل الاجماع على حرمة اتباع الهوى فى الفتيا أيضا كما نقله عنه ابن فرحون فى التبصرة فى الركن الثانى من أركان القضاء ، ونقل عنه فيه أيضا أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الاجماع

وهو باطل بالإجماع وأيضا فإن فى مسائل الخلاف ضابطاً قرآنيا ينفى اتباع الهوى جملة ، وهو قوله تعالى : (فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول) وهذا المقلد قد تنازع فى مسألته مجتهدان فوجب ردها الى الله والرسول ، وهو الرجوع الى الأدلة [1] الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة . فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع الى الله والرسول . وهذه الآية [2] نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع الى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : (ألم ترَ الى الذينَ يزعمون أنهم آمنوا بما أُنزِل إليكَ) الآية [3] ! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لاتدخل تحت قوله : « أصحابى كالنجوم » وأيضا فإن ذلك يفضى الى تتبع رخص المذاهب من غير استناد الى دليل شرعى ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل . وأيضا فانه مؤد الى إسقاط التكليف فى كل مسألة مختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، بخلاف ما اذا تقيد بالترجيح فانه متبع للدليل ، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطا للتكليف

لايقال : إذا اختلفا فقلد أحدَهما قبل لقاء الآخر جاز [4] فكذلك بعد لقائه ، والاجتماع طردى

لأنا نقول : كلاً ، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما فى الافتراق طريق موصل ، كما لو وجد دليلا ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل . أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطّلع عليهما المجتهد . ولقد

---

(١) وهى الترجيح هنا

(٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى ، إلا أنهما مشتركتان فى نوع السبب . فعليك بالرجوع لكتب التفسير

(٤) أى بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره ، كما هو مذهب القاضى أبى بكر ومن معه للدليل السابق

أشكل القول بالتخيير المنسوب الى القاضى ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مقيد لامطلق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون فى تخييره فى العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل فى العمل المذكور ، لاقاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخيير على الجملة ، فإن التخيير الذى هو معنى الإباحة مفقودٌ ههنا ، واتباع الهوى ممنوع فلابد من هذا القصد . وفى هذا الاعتذار مافيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال ، إذ لادليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعا إلا هواه

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل الى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتى قريبه أو صديقه بما لايفتى به غيره من الأقوال ، اتباعاً لغرضه [1] وشهوته ، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا فى الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعا للغرض والشهوة ، وذلك فيما لايتعلق بهفصل قضية وفيما يتعلق بهذلك

فأما مالايتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الانسان وبين نفسه فى عبادته أو عادته ففيه من المعايب ماتقدم . وحكى عياض فى المدارك قال موسى بن معاوية كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهلول : ما أقدمك ؟ قال : نازلةٌ ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق ثلاثا ما أخفيته . قال له البهلول : مالك يقول إنه يحنث [2] فى زوجته . فقال السائل : وأنا قد سمعته

---

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانونا شرعيا وجعلوه متجرا ، حتى كتب بعض المؤلفين فى فقه الشافعية مانصه (نحن مع الدراهم كثرة وقلة)

(٢) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الايمان إذا كان الضرر عائدا على الشخص الحالف نفسه أو ولده ، حتى أن الأب والأخ مثلا لايعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الايمان ، ولو تحقق الحالف حصول ماينزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد اكراها ، وإن كان يطلب منه

يقول وإنما أردت غير هذا . فقال : ماعندى غير ماتسمع . قال فتردد اليه ثلاثا كل ذلك يقول له البهلول قوله الأول. فلما كان فى الثالثة أو الرابعة قال : يابن فلان ! ما أنصفتم الناس ، إذا أتوكم فى نوازلهم قلتم : « قال مالك » . «قال مالك» فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحسنُ يقول : لاحنث عليه فى يمينه فقال السائل : الله أكبر ، قُلِّدَها [1] الحسن أو كما قال .

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفى المَوَّازِيَّة كتب عمر بن الخطاب : لا تقض بقضاءين فى أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك . قال ابن المواز : لا ينبغى للقاضى أن يجتهد فى اختلاف الأقاويل ، وقد كره مالك ذلك ولم يجوّزه لأحد . وذلك عندى أن يقضى بقضاء بعض مَن مضى ، ثم يقضى فى ذلك الوجه بعينه على آخرَ بخلافه ، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى ، وهو فى أمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضى على هذا بفُتيا قوم ويقضىَ فى مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فعلَ . فهذا ماقد عابه مَن مضى وكرهه مالك ولم يره صوابا . وما قاله صواب ؛ فان القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق التهمة للحاكم . وهذا النوع من التخيير فى الأقوال مضادٌّ لهذا كله

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى ابن يحيى ، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء ، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى ، فأرجأ القاضى القضاء فيها حياء من جماعتهم ،

اليمين شرعا — ندبا أو وجوبا على الخلاف — لأجل سلامة ذلك الغير . ومحل الحنث إذا يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفا على نفسه هو من عقوبته على إخفائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل فى الاكراه ، ولا حنث فى اليمين . وهذا رأى مالك وأصحابه جميعا فى الاكراه ، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها فى عنقه كالقلادة ، أى أنه هو المسئول عنها ولست مسئولا فأعمل بقوله والعهدة عليه . وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته .

وردفته قضية أخرى كتب بها الى يحيي ، فصرف يحيي رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشيء ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف اليه رسوله وعرّفه بقوله قلق منه ، وركب من فوره الى يحيي ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع ، وسوف أقضي له غداً إن شاء الله . فقال له يحيي : وتفعل ذلك صدقا ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيّجتَ غيظي ؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله ، متخيراً في الأقوال . فأما إذ صرت تتّبع الهوى وتقضي برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به ، ولا فيّ إن رضيته منك ، فاستعف من ذلك فإنه أستر لك ، وإلا رفعتُ في عزلك . فرفع يستعفي فعُزل

وقصة محمد بن يحيي ابن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ ، ذكرها عياض ، وكانت مما غضَّ من منصبه . وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشورى لأشياء نُقمت عليه ، وسجّل بسخطنه القاضي حبيبُ بن زياد ، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته ، وأن لا يفتي أحداً . فأقام على ذلك وقتاً ؛ ثم إن الناصر احتاج الى شراء مجشرٍ من أحباس المرضى بقُرطبة بعدوة النهر ، فشكا الى القاضي ابن بَقيٍّ أمره وضرورته اليه . لمقابلته مُتنزَّهَه وتأذيه برؤيتهم أوانَ تطلّعه من عَلاليه ، فقال له ابن بقي : لا حيلة عندي فيه ، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس . فقال له : فتكلّمْ مع الفقهاء فيه ، وعرِّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلعلهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة . فتكلم ابن بقيٍّ معهم ، فلم يجعلوا اليه سبيلا . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم الى القصر وتوبيخهم . فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمةٌ ، ولم يصل الناصر معهم الى مقصوده . وبلغ ابنَ لبابة هذا الخبرُ ، فرفع الى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء ، ويقول : إنهم حجّروا عليه واسعاً ، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلّدها وناظر أصحابَه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر ، وأمر بإعادة محمد بن لبابة الى الشورى على حالته الأولى ، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة . فاجتمع القاضي والفقهاء ، وجاء ابن لبابة آخرَهم ، وعرفهم القاضي ابن بقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها ،

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبس عن وجهه . وابن لبابة ساكت فقال له القاضى : ما تقول أنت يا أبا عبد الله : قال أما قولُ إمامنا مالك بن أنس فالذى قاله أصحابنا الفقهاء . وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون[١] الحبس أصلا ، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة ؛ وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة الى هذا المجشر ما به فما ينبغى أن يردَّ عنه ، وله فى السنّة فسحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق ، وأتقلد ذلك رأيا . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! تترك قول مالك الذى أفتى به أسلافنا ومضوا عليه ، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه ، وهو رأى أمير المؤمنين ورأى الأئمة آبائه ؟ فقال لهم محمد بن يحيى : ناشدتكم اللهَ العظيم ، ألم تنزل بأحدمنكم ملمّة بامت بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك فى خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم ؟ قالوا : بلى . قال : فأمير المؤمنين أولى بذلك ، فخذوا به مآخذكم ، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء ، فكلهم قدوة . فسكتوا ، فقال للقاضى : أنهِ الى أمير المؤمنين فُتياى . فكتب القاضى الى أمير المؤمنين بصورة المجلس ، وبقى مع أصحابه بمكانهم الى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد ابن يحيى بن لبابة ، وينفذ ذلك ويعوض المرضى من هذا المجشر بأملاكه بمُنْيَةِ عَجَب[٢] ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر . ثم جىء

(١) فى كتاب البدائع فى مذهب الحنفية : أنه ينبنى على الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه فى جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطا أو خانا للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبى حنيفة إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد الموت بأن قال : إذا مت فقد جعلت دارى مثلا وقفا على كذا ومثله اذا حكم به حاكم . أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم

(٢) فى زيادات شارح القاموس فى مادة منية ما نصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى — الى أن قال : ومنية عجب بالاندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالأندلس سنة ٣٠٥) . فقوله فى الجزء الثالث من الاعتصام فى فصل أسباب الخلاف (ويعوض من هذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة) لا يقتضى أن يكون هنا تحريف . بل

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه الى ابن لبابة هذا بولايته خطة الوثائق ، ليكون هو المتولى لعقد هذه المعاوضة . فهى بالولاية ، وأمضى القاضى الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا . فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى الى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضى عياض ذاكرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال : ينبغى أن يضاف هذا الخبر الذى حل سجل السخطة الى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد فى السخطة مما تضمنه . أو كما قال

وذكر الباجى فى كتاب « التبيين لسنن المهتدين » حكاية أخرى فى أثناء كلامه فى معنى هذه المسألة ، قال : وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء ، دون أن يخرج عنها ولا يميل[1] الى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى فى قضية بقول مالك ، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول ، لا لرأى تجدد له ، وإنما ذلك بحسب اختياره . قال : ولقد حدثنى من أثق به أنه اكترى جزءاً من أرض على الإشاعة ، ثم إن رجلا آخر اكترى باقى الأرض . فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد ، فأفتى المكترى الثانى باحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة فى الاجارات . قال لى : فوردت من سفرى ؛ فسألت أولئك الفقهاء — وهم أهل حفظ فى المسائل وصلاح فى الدين — عن مسألتى . فقالوا : ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتانى جميعهم بالشفعة ، فقضى لى بها ،

قوله (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضى أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسما لهذه البلدة بالاندلس

(١) أى ولا يلزم أن يكون ميله الى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح إلا أنه يبقى الكلام فى معنى كون هذا نظرا واستدلالا . وأى شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم ؛ مع قوله (ولا يميل الخ)

قال وأخبرنى رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذى لصديق علىّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التى توافقه . قال الباجى : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن بهولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيراً ما يسألنى من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها « لعل فيها رواية ؟ » أو « لعل فيها رخصة » وهم يرون أن هذا من الامور الشائعة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه منى ولا من سواى ، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به فى الاجماع أنه لايجوز ولا يسوغ ولايحل لأحد أن يفتى فى دين الله الا بالحق الذى يعتقد أنه حق ، رضى بذلك من رضيه ، وسخطه من سخطه ، و إنما المفتى مخبر عن الله تعالى فى حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (وأنِ احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم) الآية ! فكيف يجوز لهذا المفتى أن يفتى بمايشتهى ، أو يفتى زيداً بما لايفتى به عمرا ، لصداقة تكون بينهما أوغير ذلك من الأغراض ؟ و إنما يجب للمفتى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد فى طلبه ، ونهاه أن يخالفه و ينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته ؟

هذا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن الفقية [1] لايحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهى والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتى به أحدا . والمقلد فى اختلاف الاقوال عليه مثل هذا المفتى الذى ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى . وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر

---

(١) المراد به غير المجتهد ، ممن يعرف أقوال المجتهدين . لأنه الذى تقدم الكلام عن الباجى فى الانكار عليه . فالمجتهد من باب أولى

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف فى المسائل معدوداً فى حجج الإباحة ، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتمادُ فى جواز الفعل على كونه مختلفا فيه بين أهل العلم ، لا بمعنى مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر[1] ، بل فى غير ذلك . فربما وقع الافتاء فى المسألة بالمنع ، فيقال : لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة فى الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها ، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع . وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ماليس بمعتمد متعمدا وماليس بحجة حجة

حكى الخطابى فى مسألة البِتع المذكور فى الحديث عن بعض الناس أنه قال : إن الناس لما اختلفوا فى الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه الى الله والرسول ، قال : ولو لزم ماذهب اليه هذا القائل لازم مثله فى الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة و بيان السنة حجة[2] على المختلفين من الاولين والآخرين . هذا مختصر ماقال . والقائل بهذا راجع الى أن يتبع مايشتهيه ، و يجعل القول الموافق حجة له و يدرأ بها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة الى اتباع هواه ، لا وسيلة الى تقواه وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلا لأمر الشارع ، وأقرب الى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه . ومن هذا أيضا جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع فى الأقوال ، وعدم التحجير على رأى واحد ، و يحتج فى ذلك بما روى عن القاسم

---

(١) يأتى فى الفصل الثامن وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول ، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر

(٢) أى وقد بينت فيما اختلفوا فيه : من مسكر غير العنب ، وأنواع الربا ، ونكاح المتعة . والصرف ، وغيرها . فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذى عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد حجرت واسعاً ، وملت بالناس إلى الحرج ، وما فى الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله . ولكن نقرر منه ههنا بعضا على وجه لم يتقدم مثله

وذلك أن المتخير بالقولين مثلا بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكما به ، أو مفتيا ، أو مقلداً عاملا بما أفتاه به المفتى

(أما الأول) فلا يصح على الاطلاق ، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهى . فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة الى خصمين آخرين فكذلك ، أو بالنسبة الى الأول فكذلك ، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة . وكل ذلك باطل ومؤد الى مفاسد لا تنضبط بحصر . ومن ههنا شرطوا فى الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد ، وحين فقد لم يكن بدٌّ من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان[1] ما وجده ، ثم بمذهب فلان . فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذا معنى أوضحُ مِن إطناب فيه

(وأما الثانى) فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى فى النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث[2] خارج عن القولين . وهذا لا يجوز له

(١) هو ابن القاسم ،كما قاله الباجى

(٢) فان تخييره للسائل فى الأخذ بأى القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفى من قائل والاثبات من القائل الآخر .

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان فى وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول . وأيضاً فإن المفتى قد أقامه المستفتى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يُلزمه المفتى ما أفتاه به . فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا

(وأما إن كان عاميا) فهو قد استند فى فتواه إلى شهوته وهواه ، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع . ولأن العامى إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه ، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب ، فان العبد فى تقلباته دائر بين لَمّتين لَمّة ملك ، ولمّة شيطان . فهو مخير بحكم الابتلاء[1] فى الميل مع أحد الجانبين ، وقد قال تعالى : (ونفسٍ وَمَا سَوَّاهَا فألهمها فجورها وتقواها) (إنا هديناهُ السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (وهديناهُ النجدَين) . وعامة الأقوال الجارية فى مسائل الفقه إنما تدور بين النفى والاثبات[2] . والهوى لايعدوهما . فاذا عرض العامى نازلته على المفتى فهو قائل له « أخرجنى عن هواى ودلنى على اتباع الحق » فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « فى مسألتك قولان ، فاختر لشهوتك أيهما شئت ؟ » فان معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينجيه من هذا أن يقول ...

وإنشاء حكم شرعى كهذه الاباحة لايصح قطعا الا من مجتهد بدليل . والفرض خلافه. وهذا أولى من قوله (وان بلغها الخ) لأنه سلم أن الاباحة قول ثالث غير النفى والاثبات ، وعليه لايكون مانع يمنع المجتهد — إذا وقع له الدليل على الاباحة ومخالفة القولين — من إثباتها وتقريرها حكما شرعيا . فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون فى مسألة أنه لايصح أن يكون لمجتهد قولان فى مسألة واحدة ، بل هو حينئذ قول واحد بالاباحة . على أن الاباحة هنا ليست معقولة ؛ لأن الاباحة تخيير بين فعل شىء وتركه . والذى هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشىء لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح . فليست تخييرا بين الفعل والترك

(١) أى لا بحكم التشريع ، وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير

(٢) أى طلب الفعل أو الترك

ما فعلت الا بقول عالم ، لأنه حيلة من جملة الحيل التى تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل ، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية ، وتسليط المفتى العامى على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجه عن هواه رمى فى عماية وجهل بالشريعة ، وغش فى النصيحة وهذا المعنى جار فى الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع[1] رخص المذاهب ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكماله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الاربعة التى ينقض فيها قضاء القاضى فمسلم . وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : (بُعِثْتُ

(١) اختلفوا هل يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل واقعة ؟ وقال به جماعة . وقال الأكثرون لا يلزمه . وبه قال احمد . أما إذا التزم مذهبا معينا فلهم فى ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر فى بعض المسائل ؟ فمنعه بعضهم مطلقا ، وأجازه بعضهم كذلك ، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ماهو الأخف والأسهل فقال احمد والمروزى : يفسق . وقال الأوزاعى : من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام . وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسيق متتبع الرخص . وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال الى مذهب إلا بكماله ؛ فتتبع الرخص فسق ، والأخذ بقول غير إمامه فى بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلاعبا ولا تتبعا للرخص لا حجر فيه على الصحيح ، مالم يترتب عليه التلفيق ، وإلا منع . فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الانتقال الخ) عطف تفسير (من منع) الا على قول ضعيف . وسيأتى فى الفصل بعده ما يقتضى أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح فى المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وانه إنما يجوز الخ) تفسيرا ، لأنه يكون تفسيرا للشىء بما هو أخص منه

بالحنيفية السمحة [1] » يقتضى جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم مافى هذا الكلام ، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهى بثابت من أصولها . فما قاله عين الدعوى . ثم نقول : تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس ، والشرع جاء بالنهى عن اتباع الهوى . فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه ، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، وإنما يرد إلى الشريعة وهى تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه ، لا الموافق للغرض

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم فى مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة ، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لاضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج [2] عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المذهبى أو الراجح فى المذهب . فهذا أيضاً من نمط الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر . ومحالّ الضرورات معلومة من الشريعة ؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش ، ودعوى غير مقبولة

(١) تمامه (ومن خالف سنتى فليس منى) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره

(٢) بناء على ماتقدم له من جعله من باب تتبع الرخص . وهو مبنى على وجوب التزام مذهب معين فى كل واقعة ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكماله . وقد عرفت مافيه

وقد وقع فى نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة . ويذكر عن الإمام المازرى أنه سئل : ماتقول فيما اضطر الناس اليه فى هذا الزمان — والضرورات تبيح المحظورات — من معاملة فقراء أهل البدو فى سنى الجدب ، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ ، فاذا حل الأجل قالوا لغرمائهم : ماعندنا إلا الطعام فربما صدقوا فى ذلك ، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفا أن يذهب حقهم فى أيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقرهم ، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضريا إلى الرجوع إلى حاضرته ، ولا حكام بالبادية أيضاً، مع مافى المذهب فى ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافا للقول بالذرائع .

فأجاب : إن أردتَ بما أشرتَ اليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع[1] فى المذهب ، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت.

قال : ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه ؛ لأن الورع قل ، بل كاد يعدم ، والتحفظ على الديانات كذلك ، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعى العلم و يتجاسر على الفتوى فيه . فلو فتح لهم باب فى مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع ، وهتكوا حجاب هيبة المذهب . وهذا من المفسدات[2] التى لاخفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة ، ويقبض البائع الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار مايجوز . فانظر : كيف لم يستجز — وهو المتفق على إمامته — الفتوى بغير مشهور المذهب ، ولا بغير مايعرف منه ؛ بناء على

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدى المتوسط ملغى وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب

(٢) لأنه يكون تحكيما للهوى ، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته . ولا يكون داخلا تحت قانون شرعى يضبط به تصرفاته

قاعدة مصلحية ضرورية ، إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب ، بل جميع المذاهب ؛ لأن ما وجب للشىء وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التى ادعيت فى السؤال ليست بضرورة

فصل

وقد أذكر هـذا المعنى جملة مما فى اتباع [١] رخص المذاهب من المفاسد ، سوى ما تقدم ذكره فى تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل [٢] إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالا لا ينضبط [٣] ، وكترك [٤] ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك فى هذه الأمصار مجهولة ، وكانخرام قانون السياسة الشرعية [٥] بترك الانضباط إلى

(١) راجع التحرير لابن الكمال فى الأصول فى باب التقليد ، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب . وقال شارحه : لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعا) إن صح احتاج الى جواب ، ويمكن أن يقال : لا نسلم صحة الاجماع فقد روى عن احمد عدم تفسيق متتبع الرخص فى رواية أخرى وعن أبى هريرة أنه لا يفسق

(٢) كما يقول الله تعالى (فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الآية !)

(٣) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد

(٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها فى المذهب الآخر ، كما كان الحال فى ذلك الزمان . أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة

(٥) وهى الطرق العادلة التى تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم . وإهمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجرىء أهل الفساد . ويندرج فيها كل ما شرع لسياسة الناس وزجر المتعدين ، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص أو صيانة الأنساب كحد الزنا . أو الأعراض كحد القذف ، والتعزير على السب ، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة ، أو لحفظ العقل كحد الخمر ، أو ما كان من

أمر معروف ، وكافضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق [١] إجماعهم ، وغير ذلك من المفاسد التى يكثر تعدادها . ولولا خوف الاطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحمد لله

فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المعنى مسألة أخرى وهى :

هل يجب الأخذ بأخف القولين ؟ أم بأثقلهما ؟ [٢] واستدل لمن قال بالأخف

الأحكام للردع والتعزير ؛ كجراء الصيد للمحرم ، وكفارة الظهار واليمين ، وهجر المرأة وضربها فى النشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا فى غزوة تبوك ، وما يصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالأرهاب والضرب والسجن ، وتحليف الشهود ، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال ، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة ، وتفريق المتهمين ، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر ، وهكذا من الأمور التى توصل الى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الايمان . ولا يخفى أن القسم الأخير الذى قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه ، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أوشبيه بها ، ففيه الخلاف باعتباره — وهو الذى ينبغى التعويل عليه — وعدم اعتباره . فاذا ورد هذان القولان فيه أوفى شىء من الأنواع السابقة عليه وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهى أو تشتهى انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس . وهذا مفسدة أى مفسدة تؤدى الى الفوضى والمظالم فتضيع الحقوق وتعطل الحدود ويجترىء أهل الفساد

(١) كما اذا قلد مالكا فى عدم نقض الوضوء بالقهقهة فى الصلاة ، وأبا حنيفة فى عدم النقض بمس الذكر . وصلى ، فهذه صلاة يجمع منهما على فسادها : وكما إذا قلد مالكا فى عدم النقض بلمس المرأة خاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعى فى الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوءه باطل وصلاته كذلك وكمن تزوج بلا صداق ولا ولى ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن الواجب — كما قال المؤلف — الرجوع للدليل الشرعى لا غير ، سواء أقضى بالأخف أم

بقوله تعالى : (يريدُ اللهُ بكمُ اليسرَ) الآية ! وقوله : (وماجعل عليكم فى الدين مِن حرَجٍ) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لاضرر ولا ضِرار[١] » وقوله : « بُعِثتُ بالحنيفيةِ السَّمحة[٢] » . وكل ذلك ينافى شرع الشاق الثقيل . ومن جهة القياس أن الله غنى كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغنى أولى

والجواب عن هذا ماتقدم[٣] ، وهو أيضا مؤد الى إيجاب إسقاط التكليف جملة ، فان التكاليف كلها شاقة ثقيلة ، ولذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهى المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت فى التكليف تقتضى الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك فى الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولايقف عند حد إلا اذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فما أدى اليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأى إنه يرجع حاصله الى أن الأصل فى الملاذ الإذن ، وفى المضار الحرمة . وهو أصل قرره فى موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على مافيه فى كتاب المقاصد[٤] واذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات الى ماتقدم

بالأثقل . ثم فى القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التى أشير إليها فى الفصل السابق

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

(٢) تقدم (ج ٤ — ص ١٤٥)

(٣) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جارعلى أصولها : واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافى أصولها

(٤) وتقدم فى المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة

فصل

فإن قيل [1] : فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة فى المذهب المالكى ؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف ، فلذلك تجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فان كانت مختلفا فيها روعى فيها قول المخالف وان كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكى ، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها ، ألا تراهم يقولون : كل نكاح فاسد اختلف فيه فانه يثبت به [2] الميراث ويفتقر فى فسخه الى الطلاق ، وإذا دخل مع الامام فى الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الاحرام فانه يتمادى مع الامام مراعاة [3] لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزىء عن تكبيرة الإحرام ، وكذلك من قام الى ثالثة فى النافلة وعقدها يضيف اليها رابعة ، مراعاة لقول من يجيز التنفل بأربع . بخلاف المسائل المتفق عليها فانه لا يراعى فيها غير دلائلها ، ومثله جار فى عقود البيع وغيرها ، فلا يعاملون الفاسد المختلف فى فساده معاملة [4] المتفق على فساده ، ويعللون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف . وهو مضاد لما تقرر في المسألة

---

(١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة . ولكن بشىء لم يتقدم له فى أدلة المعارضة السابقة . وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق

(٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد . ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف

(٣) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال . وهو يرجح دليل المخالف ويقويه فى هذه الحالة

(٤) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت فان فات مضى بقيمته إن كان مقوما ومثله ان كان مثليا . أما المختلف فى فساده فيجب رده إن لم يفت أيضا بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فان فات مضى بالثمن فمحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق الكل من المتبايعين . وهو يقوى النظر فى اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه . فيمضى بالثمن نفسه

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فانه قال: «الخلاف لايكون حجة فى الشريعة» وما قاله ظاهر، فان دليلى القولين لابد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضى ضد مايقضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم[1]، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضى المنع ابتداء ويكون هوالراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضى رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما فى غير الوجه الذى يقول فيه بالقول الآخر، فالأول[2] فيما بعدالوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان[3]، فليس

---

(١) أى فى أدلة أصل المسألة

(٢) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالآخر إنكار مقتضاها. وإلا لحق العبارة العكس

(٣) لحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ماقبله، لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعى نظراً جديدا، وتجد إشكالات لايتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل. اعتباره شرعيا بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفا فى أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتجدد الإجتهاد فى المسألةمن جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوى جدا كما ترى: وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا اليه فى المسائل التى ذكرها، إلا فى الشاذ، كما فى ندب التسمية للمالكى فى قراءة الفاتحه خروجا من خلاف الشافعى، وسيأتى فى هذا توقف المؤلف واعتراضه فى تقريره الآتى. نعم يوجد فى مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبنى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذى هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جمعاً بين متنافيين ولا قولا بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس ، وحكى لى بعضهم أنه قول بعض من لقى من الأشياخ وأنه قد أشار اليه أبو عمران الفاسي ، و به يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتى [1] للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن [2] الباجى حكى خلافا فى اعتبار الخلاف فى الأحكام ، وذكر اعتباره عن الشيرازى . واستدل على ذلك بأن ماجاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط . ولو قال الشارع : إن كل مالم تجتمع أمتى على تحريمه واختلفوا فى جواز أكله فان جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا . فكذلك إذا [3] علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؛ لأمرين :

« أحدهما » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلبٌ على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول : لوقال الشارع : إن كل مالم تجتمع أمتى على تحليله واختلفوا فى جواز أكله فان جلده لايطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط . ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط . وهكذا كل [4] مسألة تفرض على هذا الوجه

« والثانى » أنه ليس كل جائز واقعاً ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . ألا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء ، وأن شرب

(١) فى فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . و الواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كما فعل المؤلف ؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولا الا إذا قرر على الطريقة الآتية ، كما قررنا به أمثلته هنا ، وعليه فلا يظهر جعله مايأتى تقريرا يغاير هذا

(٢) أى وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة فى أصل المسألة بمراعاة الخلاف

(٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة فى هذا الموضوع بالاستنباط ، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع

(٤) أى سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم فى غيرها

الماء السخن يفسد الحج ، وأن المشى من غير نعل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً فى وضع الأشياء المذكورة عللا شرعية بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال

فإن قال إنما أعنى ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه ، والأمثلةُ المذكورة لا معنى فيها يستند إليه فى التعليل

قيل : لم تُفصّلْ أنت هذا التفصيل . وأيضاً فمن طرق[1] الاستنباط مالا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه . ويمكن أن يكون الباجى أشار فى الجواز إلى ما فى الخلاف من المعنى المتقدم[2] ، ولا يكون بين القولين خلاف فى المعنى

واحتج المانعون بأن الخلاف[3] متأخر عن تقرير[4] الحكم ، والحكمُ

(١) أى من مسالك العلة الطرد والعكس . وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع والفرق بينهما ان الدوران يكون فى صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه . كالحرمة مع السكر فى العصير ، فانه لمالم يكن مسكرا حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل . ولا تظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقلاء بالقبول فى ترتب الحكم عليه . فا فرقت به غير تام

(٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف . فان المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع . لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا ، وحمل كلامه على هذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لأنه لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه . أما الجواب السابق فانه سلمه وقلنا انه سيقرره بنفسه فى المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك

(٣) أى الذى جعل علة للحكم

(٤) أى بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لايجوز أن يتقدم على علته . قال الباجى : ذلك غير ممتنع ؛ كالاجماع ، فإن الحكم يثبت به و إن حدث فى عصرنا . وأيضاً فمعى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يتقدم على علته . والجواب عن كلام الباجى أن الاجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل[1] الحكم . وقوله « إن معنى قولنا مختلف فيه كذا » هى عين [2] الدعوى

فصل

﴿ ومن القواعد المبينة على هذه المسألة ﴾ أن يقال : هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلا أو تركا كما يفعله المتورعون فى المتروك [3] ؟ أم لا ؟ أما فى ترك العمل بهما معا مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما ، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح.

---

(١) أى أن الحكم الذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذا من الأدلة ، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف ؛ فأنه غير الحكم المتقدم ، والخلاف علة فى هذا الحكم الطارىء ؛ فمثلا التكبير للركوع ناسيا تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزاء وعدمه . فبعد الوقوع يقول الثانى بالتمادى مراعاة للقول بالاجزاء ، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه

(٢) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذى نقرره إنما جاء بسبب الخلاف ، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه محلا للاجتهاد

(٣) أى عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع ، فيراعون القول بالتحريم تنزها عن الشبهات ، كما قال ابن العربى : القضاء بالراجح لايقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجب العطف على المرجوح بحسب مرتبته ، لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجبى منه ياسودة) وهذا مستند مالك فيما كره أكله ، فأنه حكم بالحل عند ظهور الدليل ، وأعطى المعارض شيئا من أثره فحكم بالكراهة

وأما فى العمل فان أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، و إن فرض التعارض فالجمع بينهما فى العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الاختلاف فى الشريعة . وقد مر إبطاله . وهكذا يجرى الحكم فى المقلد بالنسبة الى تعارض المجتهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير فى كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

المسألة الرابعة

محال الاجتهاد المُعتَبرِ هى ماترددت بين طرفين وضح فى كل واحد منهما قصد الشارع فى الاثبات فى أحدها والنفى فى الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفى ولا إلى طرف الاثبات

و بيانه أن نقول : لاتخلو أفعال[1] المكلف أو تروكه إما أن يأتى فيها خطاب[2] من الشارع أو لا . فان لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية فى الحقيقة راجعة[3] الى خطاب الشارع

---

(١) سواء أ كانت أفعال القلوب أم الجوارح ، ليشمل المعتقدات ، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التى لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة ، فانها انما تظهر فى المعتقدات

(٢) أحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال . فليس بلازم أن يكون الخطاب فى نص ، بدليل أنه جعل مالم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لاوجود له ، وإما أن يكون من مرتبة العفو . وهذا وذاك لايكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوصة وغير منصوصة فلا ينافى مايجىء فى المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها . فالتردد بين الطرفين عام فى مسائل الاجتهاد

(٣) قال فى التحرير وشرحه : نفى كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الاباحة الأصلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال فى المنهاج : من الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ ، فيغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل . وقال العضد شارح ابن الحاجب : لانسلم بطلان خلو وقائع

بالعفو أو غيره . وان أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد فى النفى أو فى الاثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات ؛ وان ظهر فتارة يكون قطعيا وتارة يكون غير قطعى . فأما القطعى فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق فى النفى أو فى الاثبات ، وليس محلا للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات ؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعاً . وأما غير القطعى فلا يكون كذلك الا مع دخول احتمال فيه أن[1] يقصد الشارع معارضه أو لا ، فليس من الواضحات باطلاق ، بل بالاضافة إلى ماهو أخفى منه ؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ماهو أوضح منه . لأن مراتب الظنون فى النفى والاثبات تختلف بالأشد والأضعف ، حتى تنتهى [2] إما إلى العلم و إما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى فى إحدى الجهتين ، وتارة لايقوى ؛ فإن لم يقو [3] رجع إلى قسم المتشابهات ، والمقدم

من حكم وان التزم فالأقيسة والعمومات تأخذه ، أى فتكفى فى جميع مايحتاج فيه إلى المصالح المرسلة ، وإن سلم أنها لاتكفى فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفى الوجوب والحرمة ، وهو معنى التخيير . وتقدم للمؤلف إدراجه فى مرتبة العفو التى أشير إليها فى حديث سلمان الفارسى فى الترمذى وابن ماجة (وما سكت عنه فهو مما عفا عنه) وبالجملة فكل مالم يرد فيه دليل شرعى يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالأباحة أو المنع أو الوقف . ولكل دليله وحجته . تراجع مسألة العفو السابقة فى كتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(١) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حينئذ . لا بمعنى أحد الأمرين . فاذا جعل معمولا لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أولا)

(٢) أى إلى المرتبة التى يليها العلم أو الى المرتبة الضعيفة التى يليها الشك مباشرة وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون . وهو واضح مادامت فى انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فاذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن الفرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبى ، وأنه من مراتب الظنون ، وأن قصد الشارع فيه ظاهر ، الا أنه غير قطعى . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لايقوى فى احدى

عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه ؛ وإن قوى فى إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات ، وهو الواضح الاضافى بالنسبة اليه فى نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين ؛ فان كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح فى حقه فى النفى أو فى الاثبات إن قلنا إن كل مجتهد مصيب ؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً فى نفس الأمر فواضح ، و إلا فمعذور

ــ وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفى والاثبات؛ اذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه نفى مع إثبات ، بل هو إما منفى قطعا و إما مثبت قطعاً ، وأن الاضافى إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين ، وعند بعضٍ من الطرف الآخر . وربما جعله بعض[1] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر فى نفسه ، فلذلك صار إضافياً لتفاوت[2] مراتب الظنون فى القوة

الجهتين . الذى معناه أن النفى والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات . وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذى قال فيه (فان لم يظهر له قصد ألبتة فى النفى والاثبات فهو قسم المتشابهات ؟) لافارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده فى النفى والاثبات يساوى قوله هنا (لم يقو فى احدى الجهتين) أى فهما سواء فى عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقى الذى لم يجعل سبيل الى فهم معناه ، ومهما نظر المجتهد فى الشريعة لايجد مايدل له على مقصوده : والثانى الاضافى ، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله فى مقابله (وهو الواضح الاضافى فى نفسه وبالنسبة الى انظار المجتهدين) الذى يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة الى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ماقلنا حتى يندفع التنافى

(١) أى وهو من لم يظهر له قربه من أحد الطرفين

(٢) تعليل كونه واضحا اضافيا بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح . وكذا بناء التشابه عليه ، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فمنها مايقف عند حد أنه لافرق بين الطرفين فى نظره ، فيجيء التشابه

والضعف . ويجرى مجرى النفى فى أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه ، فثبوت العلم مع نفيه نقيضان ، كوقوع التكليف وعدمه ، وكالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع الندب أو الاباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك [١]

وهذا الأصل واضح فى نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لابد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه ان شاء الله

فمن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر ، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير فى الهواء ، والسمك فى الماء ، وعلى جواز بيع الجبة التى حشوهامغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس فى استعمال الماء وطول اللبث ، وعلى شرب الماء من السقاءمع اختلاف العادات فى مقدار الرى ، فهذان طرفان فى اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته [٢] فى الأول وقلته مع عدم [٣] الانفكاك عنه فى الثانى . فكل مسألة وقع الخلاف فيها فى باب الغرر فهى متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة [٤] ، ومن منع مال الى الجانب الآخر

(١) كالأمر والنهى ، والصحة والفساد ، والشرط والمانع ، وهكذا من المتقابلات المتضادة ، يجرى التقابل بينها كما يجرى بين المتناقضات فى طرفى النفى والاثبات

(٢) أى مع إمكان الانفكاك عنه

(٣) أى أنه لايتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى ، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين فى ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه . وما بينهما ما فقد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين فى وصف ، فجاء الاختلاف

(٤) ولم يقل (عدم الانفكاك) لأن اليسارة هى التى يتأتى فيها اختلاف الانظار بخلاف الانفكاك وعدمه فانه الى الوضوح أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة فى العروض وعلى الزكاة فى النقدين[١] فصار الحلى المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين ، فلذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته ، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحال دائرا بينهما ، فوقع الخلاف فيه . واتفقوا على أن الحر يملك ، وأن البهيمة لا تملك ، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين. واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع فى الصلاة يتوضأ ولا يصلى بتيممه ، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة ، وما بين ذلك[٢] دائر بين الطرفين ، فاختلفوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل فى البيع ، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة . وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق ، فان سكتوا[٣] من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه . والمبتدع بما لا يتضمن كفرا من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؛ فان المبتدع بما لا يتضمن[٤] كفرا من الأمة ، وبما اقتضى كفرا مصرحا

---

(١) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والتمنية بخلقتهما . والعروض فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلى فأخذ وصفا واحدا من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة ، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض فى عدم قصده بالثمنية ، فجاء فيه الخلاف

(٢) أى من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء

(٣) أى وكان ذلك قبل استقرار المذاهب ، أى كان فى العصر الذى فيه البحث عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعا إذ لاعادة بانكاره حينئذ ، فلم يكن إجماعا ولا حجة قطعا . أما قبل ذلك فالعادة الانكار عند عدم الموافقة ، فجاء الخلاف ، فالشافعى يقول : (لا هو إجماع ولا هو حجة) والجمهور إجماع أو حجة وليس باجماع قطعى . والجبائى اجماع بشرط انقراض العصر

(٤) كالابتداع فى الفروع التى ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة . فهذا باتفاق ليس بكفر

به [١] ليس من الأمة ، فالوسط [٢] مختلف فيه : هل هو من الأمة أم لا ؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن البارى تعالى موصوف بأوصاف الكمال باطلاق ، وعلى أنه منزه عن النقائص باطلاق ، واختلفوا فى اضافة أمور [٣] اليه بناء على أنها كمال، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها نقائص ، وفى عدم إضافة أمور اليه بناء على أن عدم الاضافة كمال ، أو إضافتها بناء على أن الاضافة اليه هى الكمال وكذلك ما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين ، فحصل الاشكال والتردد . ولعلك لا تجد خلافا واقعاً بين العقلاء معتدا به فى العقليات أو فى النقليات لا مبنيا على الظن ولا على القطع إلا دائرا بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف

فصل

و بأحكام النظر فى هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديرا بأن يتبين له الحق فى كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء فى حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال : (ياعبد الله

(١) كغلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون ان عليا الاله الأكبر ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر اله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق

(٢) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح ، كالمجسمة ومنكرى الشفاعة فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه

(٣) أى من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات . وقوله (وفى عدم اضافة أمور الخ) أى كالافعال التى تعتبر شرورا ، فبعضهم يضيفها اليه لانه لافاعل الا هو ، ولا تعتبر شرورا الا بنسبتها للعبد . والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال فى ذلك . فلا تكرار فى العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابنَ مسعود ! قلت : لبيك يارسول الله ! قال : أتدرِى أىُّ الناسِ أعلمُ ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : أعلمُ الناسِ أبصرُهم بالحق إذا اختلف الناسُ وان كان مقصراً فى العمل ، و إن كان يزحفُ فى استهِ [1] » فهذا تنبيه [2] على المعرفة بمواقع الخلاف

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف . فعن قتادة : من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه * وعن هشام بن عبيد الله الرازى : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء ، ومن لم يعرف اختلاف [3] الفقهاء فليس بفقيه ☆ وعن عطاء : لاينبغى لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ [4] من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه . وعن أيوب السختيانى وابن عيينة : أجسر [5] الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف العلماء . زاد أيوب : وأمسكُ الناسِ عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . قيل له : اختلاف أهل الرأى ؟ قال : لا ، إختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغى لمن لا يعرف

---

(١) ذكره بطوله فى مجمع الزوائد وقال : رواه الطبرانى فى الاوسط والصغير، وفيه عقيل بن الجعد ، قال البخارى : منكر الحديث

(٢) لان هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون الا بمعرفة مواقع الاختلاف . فصح أنه تحريض على هذه المعرفة

(٣) أى المبنى على اختلاف أدلتهم لانه بدون ذلك لايمكنه ترجيح جانب الحق فى المسألة مالم يقف على دليل كل

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان مافى يده أضعف مدركا مما لم يقف عليه ، فاذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح . فلا يأخذ ضعيفا ويترك قويا . أما شبه العامى فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف ، إن كان مثله يصح له أن يفتى ، وفيه الخلاف المشهور

(٥) يوضح ما قبله

الاختلاف أن يفتى، ولا يجوز لمن لايعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب الىّ . وعن سعيد بن أبى عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً . وعن قبيصة بن عقبة : لايفلح من لايعرف اختلاف الناس

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف . ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلابد منه لكل مجتهد . وكثيراً ما تجد هذا للمحققين فى النظر كالمازرى وغيره

﴿ المسألة الخامسة[1] ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعانى من المصالح والمفاسد مجردة عن[2] اقتضاء النصوص لها أومسلّمة من صاحب الاجتهاد فى النصوص فلا يلزم فى ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا[3] خاصة

والدليل على[4] عدم الاشتراط فى علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات

---

(١) هذه المسألة والتى بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين فى الاجتهاد، ويبين أنهما قد يرتفعان معا وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو فى بعض أنواعه . ولو ذكر تاعقبها لكان أجود صنعا حتى لا يتوهم معارضتهما لها

(٢) سيأتى تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسى وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتى البحث معه فيها

(٣) أى فى الباب الذى فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو فى سائر الابواب إن قلنا إنه لايتجزأ

(٤) للمؤلف دعويان اشتراط العربية فى الاجتهاد من النصوص، وعدم اشتراطها فى الاجتهاد الراجع للمعانى من النظر فى المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما فى سياقه ففى العبارة سقط . والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ)

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بعربى أن يفهم لسان العرب ، كما لا يمكن التفاهم بين العربى والبربرى أو الرومى أو العبرانى حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعانى مجردة فالعقلاء مشتركون فى فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، وبلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمى ، فلا فرق [1] بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربى . ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التى ليست بعربية ، ويعتبرون [2] الألفاظ فى كثير من النوازل وأيضاً فان الاجتهاد القياسى غير [3] محتاج فيه الى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق

(١) تأمل فى وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق أيضا إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وان هذه المعارف وسيلة الى معرفة المقاصد . ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية الخ

(٢) أى فيسألون عما تدل عليه فى مجارى عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط ؛ وسيأتى له فى المسألة الثانية أنه لا يحتاج الى واحد من الأمرين : لا فهم مقاصد الشريعة ، ولا اللغة العربية .

(٣) اذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فربما يسلم فى بادىء الرأى . أما اذا كان ثبوتها فى الأصل بالنص أو الايماء فى مراتبهما الكثيرة فلا يظهر ، لأنه لابد من الرجوع الى النص الذى أفاد ذلك ، والتسليم فى هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كفايته لابد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقا فى أى قياس كان . وهذا ما يعود على الأولين أيضا بالتوقف كما أشرنا اليه

بالمقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة [١] المنصوص عليها أوالتى أومىء اليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلى

وإلى هذا النوع [٢] يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب فى مذهب مالك ، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن فى مذهب أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى فى مذهب الشافعى ؛ فانهم على ما حكى عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه فى فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع فى وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد والفتوى ، ولاحلّ لمن فى زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك ، ولا يسكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلمّا لم يكن شىء من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ فى فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه . هذا

---

(١) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسى الى اللغة العربية فى شيئين : معرفة الأصل المقيس عليه . ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو مومأ اليها . أما باقى أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلمين وإذ ذاك فلا يحتاج الى اللغة أصلا

(٢) أى الثانى وهو المتعلق بالمعانى والمصالح الخ . وقوله (يأخذون أصول إمامهم) أى مسلمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون فى تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الامام صاحب هذه الأصول ، وقد يخالفونه فى تفريعه ، بقى أنه يقتضى أنهم لا يرجعون الى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر فى التفريع على تلك الأصول المسلمة لأنهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقا فى اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء ، وقلما يثبته الاستقراء

على فرض أنهم لم يبلغوا فى كلام العرب مبلغ المجتهدين ، فأما اذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضا فى صحة اجتهادهم على الاطلاق والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفتقر فى ذلك الى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه الى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ماهو عليه ، وإنما يفتقر فيه الى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به [١] من حيث قصدت المعرفة به ، فلابد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التى ينظر فيها ، ليتنزل الحكم الشرعى على وفق ذلك المقتضى ؛ كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحيحها من سقيمها ، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به ، فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به ، كان عالما بالعربية أم لا [٢] ، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا [٣] وكذلك القارىء فى تأدية [٤] وجوه

(١) خذ هذا المثال لزيادة الايضاح : الحكم الشرعى أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له فى التيمم فاذا أردنا معرفة الحكم الشرعى بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص ، فاننا لا نحتاج الى اللغة العربية ولا الى معرفة مقاصد الشرع فى باب التيمم فضلا عن سائر الابواب ، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين ، وإنما يعرف بالتجارب فى الشخص نفسه أو فى أمثاله أو بتقرير طبيب عارف

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة الى الألفاظ ككون مادل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز ، وهكذا . فلابد فى هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية

(٣) قد لا يسلم فى بعض صور الترجيح بالحكم ، كما يعلم من مراجعتها فى مثل المنهاج للبيضاوى

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة ، أو إلى ضوابط تعين كيفية النطق بالكلمات مثلا

القراءات ، والصانع فى معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب فى العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الاسواق فى معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها ، والعادّ فى صحة القسمة والماسح فى تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعى غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً فى المجتهد .

والدليل على ذلك [١] ما تقدم من أنه لو كان لازماً [٢] لم يوجد مجتهد إلا فى الندرة ، بل هو محال عادة وان وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة ، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم فى هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع [٣] لزم فى كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك ؛ إذ فرض من لزوم العلم [٤] بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فما أدى اليه مثله . فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

(١) أى على عدم الافتقار الى العلم بالأمرين

(٢) أى لمن يجتهد فى الاحكام الشرعية بأى نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره ، لوكان لازما له أن يكون مجتهدا فى كل علم يتعلق به الاجتهاد أى تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ . هذا ما تقدم للمؤلف استدلالا على غير هذا الموضع ولا يخفى أن الكلام هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل فى خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين . وقد تقدم له فى تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلو لزم الشرطان فى تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف . وهو باطل . فلو نحا هذا النحو فى الدليل لكان ظاهرا . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأى نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان فى أكثر أنواع الاجتهاد ؟

(٣) أى والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أى فضلا عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية فى الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لاقامته على الدعويين

(٤) أى وهو الذى قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط .

المنكرين للشريعة . ووجه ثالث أن العلماء [١] لم يزالوا يقلدون فى هذه الأمور من ليس من الفقهاء ، وانما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد فى تحقيق المناط

فالحاصل أنه انما يلزم فى هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه ، كما أنه فى الأولَين [٢] كذلك ؛ فالاجتهاد فى الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذى يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

﴿ المسألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع فى الشريعة ضربان : « أحدهما » الاجتهاد المعتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد ، وهذا هو الذى تقدم الكلام فيه « والثانى » غير المعتبر ، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأىٌ بمجرد التشهى والأغراض ، وخبط فى عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلا مرية فى عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذى أنزل الله ، كما قال تعالى : (وأنِ احكُمْ بينهم بما أنزلَ اللهُ ولا تتَّبع أهواءهم) وقال تعالى : (ياداوُدُ إنَّا جعلْناكَ خليفةً فى الأرضِ فاحكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تتبعِ الهوى فيُضِلَّكَ عن سبيلِ اللهِ) الآية ! وهذا على الجملة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ فى كل واحد من القسمين قسم آخر . فأما القسم الأول وهى :

(١) أى مطلقا مجتهدين ومقلدين
(٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعانى : واقتصر فى تفريعه على الأول

(المسألة الثامنة)

فيعرض فيه الخطأ فى الاجتهاد إما بخفاء[(١)] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه مالم يقصد منه ، وإما بعدم[(٢)] الاطلاع عليه جملة

وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان فى أمر جزئى[(٣)]، وأما إن كان فى أمر كلى[(٤)] فهو أشد . وفى هذا الموطن حذر من زَلَّة العالم ، فإنه جاء فى بعض الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم التحذير منها ، فروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إنى لأخافُ على أمتى من بعدى من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هى يارسول الله ؟ قال : أخافُ عليهم من زَلَّة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هوًى متَّبَع[(٥)] » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلَّة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن أبى الدرداء : « إن مما أخشى عليكم زلة العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآنُ حقٌ ، وعلى القرآنِ منارٌ كمنار الطريق » وكان معاذ بن جبل يقول فى خطبته كثيراً : « وإياكم وزَيغةَ الحكيم ؛ فإن

(١) و (٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد . وسيأتى الاشارة اليه بقوله (وأكثرما يكون ذلك عند الغفلة الخ)

(٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم اجماعا أو نصاً قاطعا أو قياسا جليا أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضا إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضا كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا

(٥) أى فاما اتقاء زلة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق . فلا تستسلموا له ؛ فربما جره الاستسلام الى الزيغ واتباع الهوى . وان ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادى فى العناد وخلع ربقة الحق فى غير ماظهر خطؤه فيه أيضا . وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء فى زماننا هذا ، فانهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس ،فصار ضد الاسلام ونبى الاسلام ، يهرف بفحش القول ولا رادع له . أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية .

الشيطان قد يتكلمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة ، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ ، فتلقَّوا الحقَّ عمن جاء به ، فإن على الحق نوراً » قالوا : وكيف زيغة الحكيم ؟ قال : « هى كلمة تروعكم وتنكرونها ، وتقولون ما هــذه ؟ فاحذروا زيغته ، ولا يَصُدَّنكم عنه ، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحقَّ » . وقال سلمان الفارسى : « كيف أنتم عند ثلاث : زَلَّةِ عالم ، وجدالِ منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم! فأما زلة العالم[1] فإن اهتدى فلا تُقلِّدُوه دِينكم ، تقولون نصنع مثـل ما يصنع فلان ، وننتهى عما ينتهى عنه فلان . وإن أخطأ فلا تقطعوا إياسكم منه فتعينوا عليه الشيطان» الحديث ! وعن ابن عباس : « ويلٌ للأتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يمضى الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرنى المعتمر بن سليمان قال رآنى أبى وأنا أنشد الشعر فقال لى : يا بُنيَّ لا تُنشد الشعر ! فقلت له : يا أبت كان الحسن ينشد ، وكان ابن سيرين ينشد . فقال لى : أى بنى ! إن أخذت بشَرِّ ما فى الحسن و بشَرِّ ما فى ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله . وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحدٌ من خلق الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك ، إلا النبى صلى الله عليه وسلم » وقال سليمان التيمى « إن أخذتَ برُخصةِ كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله » قال[2] ابن عبد البر : هذا إجماع لا أعلم فيه خلافا

(١) (إنى أخاف على أمتى من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبرانى من طريق كثير بن عبد الله وهو واه . وقد حسنها الترمذى فى مواضع ، وصححها فى موضع فأنكر عليه . واحتج بهـا ابن خزيمة فى صحيحه اه ترغيب

(٢) قاله فى كتابه (بيان العلم) . وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد ابن الحرث . وكان المؤلف يجعل هذه الرخص فى المذاهب من زلات العلماء ، ولولا أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأ كثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار(١) مقاصد الشارع فى ذلك المعنى الذى اجتهد فيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص فيها ؛ وهو و إن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور لكن مما ينبنى عليه فى الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال الغزالى إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهى فى نفسها صغيرة ، وذكرَ منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب يُتَّبع العالِم عليها ، فيموت العالم ويبقى شره مستطيرا فى العالم أياماً متطاولة ، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه . وهكذا الحكم مستمر فى زلته فى الفتيا من باب أولى ، فإنه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة فى خصوص مسألته ، فيُفضى ذلك الى أن يصير قوله شرعاً يتقلد ، وقولا يعتبر فى مسائل الخلاف ، فربما رَجع عنه وتبين له الحق ، فيفوته(٢) تدارك ما سار فى البلاد عنه ويضل عنه تلافيه ، فمن هنا قالوا : زلة العالم مضروب بها الطبل

فصل

إذا ثبت هذا فلابد من النظر فى أمور تنبنى على هذا الأصل . (منها) أن زَلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع ، ولذلك عدت زَلة ، و إلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب الى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغى أن ينسب صاحبها إلى

(١) أى فى غير تحقيق المناط ، لأنه لا يحتاج الى هذين كما سبق . وهو الموافق لقوله أيضا أول المسألة (وفى هذا الموطن — يشير الى الأمر الكلى — حذر من زلة العالم) وتحقيق المناط من الجزئى . وكأنه لم يعتد به زلة — مع أنه كذلك — لأن الذى يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ فى الكليات ، لأنها تعم وذلك يخص

(٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التقصير(١) ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فان هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته فى الدين ، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد(٢) الى هذا المعنى

وقد روى(٣) عن ابن المبارك أنه قال : كنا فى الكوفة فناظرونى فى ذلك — يعنى فى النبيذ المختلف فيه — فقلت لهم : تعالوا فليحتج المحتج منكم عمن شاء من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدة(٤) صحت عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الا جئناهم بشدة ، فلما لم يبق فى يد أحد منهم الا عبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه فى رخصة النبيذ بشىء يصح عنه . قال ابن المبارك فقلت للمحتج عنه فى الرخصة : يا أحمق ! عدّ أن ابن مسعود لو كان ههنا جالساً فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه فى الشدة ، كان ينبغى لك أن تحذر أو تحير أو تخشى . فقال قائلهم : يا أبا عبد الرحمن : فالنخعى والشعبى وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام ؟ فقلت(٥) لهم : دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال ، فرب رجل فى الاسلام مناقبه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زلة . أفلأحد أن يحتج بها ؟ فان أبيتم فما قولكم فى عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة ؟ قالوا : كانوا

(١) كيف هذا ؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص ، يعنى بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه . فاذا لم يقم ببذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه فى البحث يكون مقصرا وغير آت بحقيقة الاجتهاد ، فيكون ملوما قطعا . يؤيد هذا قوله أول الفصل التالى (لأنها لم تصدر فى الحقيقة عن اجتهاد) أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص فسلمان للأدلة السابقة

(٢) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لا يجوز

(٣) تأييد للبناء الأول

(٤) مقابل للرخصة فى كلامه

(٥) استفهام انكارى . أى يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم

خيارا . قال فقلت : فما قولكم فى الدرهم بالدرهمين يداً بيد ؟ فقالوا : حرام . فقال ابن المبارك : إن هؤلاء رأوه حلالا فماتوا وهم يأكلون الحرام ، فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فان الله تعالى يقول : (فإن تنازعتم فى شيء فَرُدُّوه إلى اللهِ والرسولِ) الآية . فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتدادُ به ولا البناء عليه ، ولأجل هـذا يُنقض قضاء القاضى إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبنىٌ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينقض مع الخطأ فى الاجتهاد وإن تبين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض[1] نقضَ حكمه . ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بغير ما أنزل الله

فصل

(ومنها) أنه لا يصح اعتمادها خلافاً فى المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر فى الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هى من مسائل[2] الاجتهاد ، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلا ، فصارت فى نسبتها الى الشرع كأقوال غير المجتهد . وإنما يعد فى الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة فى الشريعة ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما اذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا . فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها فى الخلاف ، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف فى مسألة ربا الفضل ، والمتعة ، ومحاشى النساء ، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

(١) وإلا لصح النظر فى النقض أيضا وفى نقض النقض ويتسلسل . فلا ينفذ حكم ، فتتعطل المصالح

(٢) لأنها ليست ظنية ، بل من القطعيات التى لم تتردد بين طرفى النفى والاثبات.

فإن قيل : فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك ؟

فالجواب أنه من وظائف المجتهدين ، فهم العارفون بما وافق أو خالف ، وأما غيرهم فلا تمييز لهم فى هذا المقام . ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب : فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعى من نص متواتر أو إجماع قطعى فى حكم كلى ، ومنها ما يكون خلافا لدليل ظنى ، والأدلة الظنية متفاوتة ، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية . فأما المخالف للقطعى فلا إشكال فى اطّراحه ، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى مافيه ، لا للاعتداد به . وأما المخالف للظنى ففيه الاجتهاد [١] ، بناء على التوازن بينه و بين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره

فإن قيل : فهل لغير المجتهد من المتفقهين فى ذلك ضابط يعتمده أم لا ؟

فالجواب أن له ضابطا تقريبيا ، وهو أن ما كان معدودا فى الأقوال غلطا وزللا قليلٌ جدا فى الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر ، فإذا انفرد صاحبُ قول عن عامةِ الأمة فليكن اعتقادُك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين . لا من المقلدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكانَ من أسباب الخلاف ، حين عدّ جهة الرواية وأن لها ثمانى علل : فساد الإسناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحَّف ، والجهل بالإعراب ، والتصحيف [٢] ، و إسقاط جزء [٣] الحديث ، أوسببه ، وسماع

---

(١) أى فطرحه رأسا أو الاعتداد به خلافا محتاج لاجتهاد المجتهد و الموازنة الخ فالمرجع فى مثل ذلك للمجتهد

(٢) التصحيف من الراوى غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف ، فهو علة أخرى

(٣) أى أن الراوى مع علمه بباقى الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح فى

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى [١] معنى ما تقدم إذا صح أنها فى المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإنه [٢] قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد فى كونها موجودة فى محل الخلاف . واذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول

وأما القسم الثانى وهى :

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فيعرض فيه أن يُعتقد فى صاحبه أو يَعتقد هو فى نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة فى جزئى ، وهو أخف ، وتارة فى كلى من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ، فتراه آخذاً ببعض [٣] جزئياتها فى هدم كلياتها ، حتى يصيره منها الى ما ظهر له ببادىء نظره : كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفى فيه ما اقتصر عليه وقد يكون فى إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سببا فى خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه . وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره فى هذا أنه لم يسمع كل الحديث

(١) أى لأن الدليل الذى يوجد فيه شىء من هذه العلل لا يعد دليلا معتبرا . هذا اذا سلم وجودها فى المحل . وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم ، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف فى وجود هذه العلل فيها وعدم وجودها معتدا به خلافا . وهذا وجه كلام ابن السيد فى عده هذا الموضع من أسبابه

(٢) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف

(٣) أى وقد عرفت فى كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها ، فلا ينقض جزئى قاعدة كلية ؛ فمسألة العسل الذى لم يوافق الصفراوى الذى شربه لا ينقض مع قوله تعالى (فيه شفاء للناس) القاعدة الكلية وهى أن الشارع لا يخبر خبرا يغاير المخبر عنه . ولابد من رجع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه مالم يكن صفراويا مثلا ، أو يوكل فهمه الى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس . ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط فى الشريعة فى هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[١] الافتقار اليها ، ولا مسلم لما روى عنهم فى فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله فى أمرها كما قال (فان تنازعتم فى شىء فردُّوه إلى اللهِ والرسول) الآية ! ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة فى النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطِّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل اليه علم الناظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[٢] فإن[٣] العاقل قلما يخاطر بنفسه فى اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر

وأصل هذا القسم مذكور فى قوله تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أم الكتاب وأُخَرُ متشابهات) الآية ! وفى الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فأولئك الذين سمَّى الله فاحذروهم[٤] » . والتشابه[٥] فى القرآن

شرعى فى غير العبادات الا وهو قابل للتغيير . ويستدل على ذلك بأمور ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وقوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بشىء من أمور دنياكم فانما أنا بشر) وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معناها ، فهدم بهذا الشريعة كلها ، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هى مايوافق هواه ومايظهر له ببادى الرأى ؛ لأنه لايفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصدا ومصلحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه فى النازلة . فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه فى الدليل فيكون الدليل تبعا لهواه. كما تقدم فى المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أى طلب العلم .

(٣) أى فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر ؟ لأن العاقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذى وقال حسن صحيح

(٥) أى الأعم من الحقيقى والاضافى . وقوله (بل هو من جملة الخ) أى ان

لايختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية الموهمة للتشبيه ، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ ، ولاغير ذلك مما يذكرون ، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لادليل على الحصر . وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم فى القصد الى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية ،فان الشريعة اذا كان فيهاأصل مطرد فى أكثرهامقرر واضح فى معظمها ثم جاء بعض (١) المواضع فيها مما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود فى المتشابهات التى يُتقى اتباعها ، لأن اتباعها مُفضٍ الى ظهور معارضة بينها و بين الأصول المقررة والقواعد المطردة ، فإذا اعتمد على الأصول وأرجىء أمر النوادر ، ووكلت الى عالمها (٢) أو ردت الى أصولها ، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولاتعارض فى حقه . ودل على ذلك قوله تعالى:(مِنهُ آيات محكَمَاتٌ هنّ أمُّ الكتاب) فجعل المحكم — وهو الواضح المعنى الذى لا إشكال فيه ولااشتباه — هو الأمّ والأصلَ المرجوع اليه ، ثم قال : (وأُخر مُتشابهاتٌ) يريد : وليست بأم ولا معظم فهى اذا قلائل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

ما نصوا عليه من جملة الخ . ولذلك قال (وأصل هذه المسألة مذكور فى قوله تعالى) أى فالآية أصل عام شامل لما ذكر ومالم يذكر

(١) فمثلا تنزيه الله عن مشابهة الخلق فى الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح . وجاء فى الحديث قوله (ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ) فهذا يتقى اتباعه وإلا لأفضى الى معارضة الأصل السابق المقرر . فأما أن نكل هذا الى العالم سبحانه بمراده فنفوض ، أو نؤوله ونرده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره . وهذا فى الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ماتقرر من أصول الأعمال ، فيجرى فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات فى نقض الكليات توصلا الى غرضه وستأتى لذلك أمثلة كثيرة فى الفصل التالى

(٢) إشارة الى مارواه المؤلف فى الاعتصام عنه صلى الله عليه وسلم (إن القرآن يصدق بعضه بعضا : ماعلمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه)

أهل الزيغ والضلال عن الحق والميل عن الجادة ، وأما الراسخون فى العلم فليسوا كذلك ، وما ذاك الا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية [(١)] إذ لم يخص الكتابُ ذلك ولا السنة ، بل ثبت فى الصحيح [(٢)] عن أبى هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افترقت اليهودُ على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً ، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين [(٣)] وسبعين فرقة ، وتفترقُ أمتى على ثلاثٍ وسبعين فرقة » وفى الترمذى تفسيرُ هذا [(٤)] بإسناد غريب عن غير [(٥)] أبى هريرة فقال فى حديثه : « وأن بنى اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم فى النار إلا ملة واحدة ، قالوا مَن هى يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابى » والذى عليه النبى وأصحابه ظاهر فى الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة ، لم يخص من ذلك شئ دون شئ . وفى أبى داود [(٦)] : « وإن هذه الملةَ ستفترق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون فى النار ، وواحدةٌ فى الجنة ، وهى الجماعة » وهى بمعنى [(٧)] الرواية التى قبلها . وقد

(١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان فى قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام فى المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه . وقال هناك (وقد تقررت هذه المسألة فى كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير)

(٢) نو رواية لأبى داود كما فى الاعتصام

(٣) على الشك . قال فى الاعتصام فى المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة فى الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على احدى وسبعين فرقة)

(٤) ففيه تفسير الفرقة بالملة وهى المناسبة للمقام

(٥) رواه فى المصابيح عن عبد الله بن عمرو فى ترجمة الحسان

(٦) ورواه فى المصابيح عن معاوية

(٧) لأن التى تستحق اسم الجماعة هى التى اتبعت سبيله وسبيل أصحابه صلى الله عليه وسلم . وانظر تفسير كلمة (الجماعة) فى المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث فى الاعتصام

روى ما يبين هذا المعنى ، ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه[١] وان كان غيره قد هوّن الأمر فيه ، أنه قال : «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أعظمها[٢] فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم ، فيحلّون الحرامَ ويحرّمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابى » وهو ظاهر فإن المخالف فى أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف فى أصل من الأصول الاعتقادية فى هدم القواعد الشرعية

فصل

وقد وجدنا فى الشريعة مايدلنا على بعض الفرق التى يظن أن الحديث شامل لها ، وأنها مقصودة الدخول تحته ، فإنه جاء فى القرآن أشياء[٣] تشير الى أوصاف يُتعرف منها أن من اتصف بها فهو آخذٌ فى بدعة ، خارج عن مقتضى الشريعة ، وكذلك فى الأحاديث الصحيحة ، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى الى جملة منها ، وربما ورد التعيين فى بعضها ، كما قال عليه الصلاة والسلام فى الخوارج : « إنّ من ضِئْضِئ هذا قوماً يقرءون القرآن لا يُجاوزُ حَناجرَهم ، يقتلونَ أهلَ الاسلام ، ويدَعُون أهلَ الأوثان ، يمرُقون من الإسلام كما يمرُق السّهمُ من الرّميّة[٤]

(١) فى الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته فى الجزء الثالث من الاعتصام

(٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين فى الجزء الثالث من الاعتصام ، لتبيين معنى القياس المذموم فى الحديث

(٣) ستأتى له فى العلامات التفصيلية فى الفصل التالى لهذا الفصل

(٤) ذكره البخارى فى التوحيد بتقديم وتأخير فى بعض جمله

وفى رواية[١] : « دعه — يعنى ذا[٢] الخويصرة — فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ، يمرقون من الإسلام — الحديث الى أن قال : آيتهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدى المرأة ومثل البضعة تدردر الخ » . فقد عرف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء ، وذكر لهم علامة فى صاحبهم ، وبين من مذهبهم فى معاندة الشريعة أمرين كليين :

(أحدهما) اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر فى مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول ، وهو الذى نبه عليه قوله فى الحديث يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم » ومعلوم أن هذا الرأى يصد عن اتباع الحق المحض ، ويضاد المشى على الصراط المستقيم ، ومن هنا ذم[٣] بعض العلماء رأى داود الظاهرى ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين . ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت[٤] عليه الصور والآيات ، وتعارضت فى يديه الأدلة على الإطلاق والعموم . وتأمل ما ذكره القتبى فى صدر كتابه فى مشكل القرآن ، وكتابه فى مشكل الحديث ، يبين لك صحة هذا الإلزام ، فان ما ذكره هنالك آخذ ببادئ الرأى فى مجرد الظواهر

(١) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف فى بعض الألفاظ وهو فى شأن الخوارج أيضا كما فى الاعتصام

(٢) رواية البخارى فى كتاب استتابة المرتدين أن عبد الله بن ذى الخويصرة — بزيادة كلمة ابن — قال للنبى صلى الله عليه وسلم : اعدل ! وكان ذلك فى قسم ، فقال : (ويلك ! ومن يعدل إذا لم أعدل ؟) قال عمر دعنى أضرب عنقه . فقال : (دعه فان له أصحابا) انظر بقية الحديث

(٣) فى الاعتصام : ومن البدع التى تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدها من البدع

(٤) أى فلا بد للناظر من التدبر والنظر فى المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده . والأخذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث

(والثانى) قتل أهل الاسلام وتركُ أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها ، فان القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام فى الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولِتعصِم هؤلاء وتُريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم . فاذا كان النظر فى الشريعة مؤديا الى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها ، وصادًّا عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم فى مسألة التحكيم مع على بن أبى طالب وابن عباس وفى غيرِها ظهر له خروجهم عن القصد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم للقواعد ، وكذلك مناظرتهم عمرَ بن عبد العزيز ، وأشباه ذلك

فهذان وجهان ذكرا فى الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعا للمتشابهات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم ، ومنه سَرى قتلُهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا ما فى قوله : (قُلْ لا أجِدُ فى ما أُوحِيَ إليّ) الآية ! وما سوى ذلك فحلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم ، وأن التقيَّة لا تجوز فى قول ولا فعل على الاطلاق والعموم ، وأن الزانى لا يرجم باطلاق ، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور[1] فى أحكام الفروع باطلاق ، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشباه ذلك ، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية

---

(١) يناقض قولهم سابقا إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، فلا يعذر بالجهل حتى ولا فى الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخفى أن ماسبق لهم فى الفروع

ولكن الغالب فى هذه الفرق أن يشار الى أوصافهم ليحذرمنها ، و يبقى الأمر فى تعيينهم مُرْجّى كما فهمنا من الشريعة . ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذى ينبغى أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة ، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا فى الدنيا بها فى الحكم الغالب العام ، وأُمرنا بالستر على المذنبين مالم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف ليس كما ذكر عن بنى إسرائيل أنهم كانوا اذا أذنب أحدهم ذنبا أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة ، وكذلك فى شأن قرابينهم ، فإنهم كانوا إذا قرّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول ، وفى ذلك افتضاح المذنب ، الى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خصت بها[1] هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكمة فى تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة عن غيرهم ، فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف

والستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت — مع أن أصحابها من الأمة — لكان فى ذلك داع الى الفُرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا) وقال : (فاتقوا الله وأصلِحوا ذات بينِكم) وقال : ولا تكونوا منَ المشركين ، من الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً) . وفى الحديث : « لا تحاسَدوا ، ولا تدابروا ، ولا تباغضوا ، وكونوا عباد الله إخواناً[2] » وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن فساد ذات البين هى الحالقة[3] وأنها تحلق الدين . والشريعة طافحة بهذا المعنى و يكفى فيه ما ذكره المحدثون فى كتاب البر والصلة ، وقد جاء فى قوله تعالى : (إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لستَ منهم فى شىء) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبى هريرة — وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه

(١) أى بالستر فيها كما فى الاعتصام

(٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير

(٣) (اياكم وسوء ذات البين فانها الحالقة) رواه الترمذى

وسلم : « ياعائشة ! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . ياعائشة ! إن لكل ذنب توبة ، ما خلا أصحابَ الأهواء والبدع ليس لهم توبة ، وأنا منهم برئ، وهم منى برءآء [1] »

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج ، فلا إشكال فى جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كما عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بعلامتهم ، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ماهو مثله فى الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى [2] . وخرّج أبو داود [3] عن عمر ابن أبى قُرّة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأناس من أصحابه فى الغضب ، فينطلق ناس ممن سمع ذلك من حذيفة ، ، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة ، فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بما يقول ، فيرجعون

(١) أخرجه الترمذى ، وابن أبى حاتم . وأبو الشيخ ، والطبرانى ، وأبو نعيم فى الحلية . والبيهقى فى الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكر فى راموز الحديث مع اختلاف يسير فى بعض الألفاظ عن أحمد ، والبيهقى فى الشعب، والحكيم ، وابن أبى حاتم ، وأبى الشيخ عن عمر أيضا

(٢) قال فى الاعتصام إن التعيين يكون فى موطنين : الأول ما أشار اليه هنا ، والثانى حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها فى قلوب العوام ؛ فان ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة . ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء فى زماننا هذا كبعض محررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين : بدعة غاية فى الشناعة والكفر ، ثم الدعوه اليها بنشرها فى الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف . فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفى الشيخين أيضا روايته بهذا المعنى

الى حذيفة فيقولون له : « قد ذكرنا قولك لسلمان ، فما صدّقك ولا كذّبك » فأتى حذيفة سلمان وهو فى مَبقَلة فقال : ياسلمان ما يمنعك أن تصدقنى بما سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغضب فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول فى الرضى لناس من أصحابه أما تنتهى حتى تُورِّث رجالا حبّ رجال ، ورجالا بُغض رجال ، وحتى توقع اختلافا وفُرقة ؟ ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال : « أيُّما رجلٍ من أمتى سببتُه سبةً أو لعنته لعنة فى غضبى فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون ، و إنما بعثنى رحمة للعالمين فاجعلها عليهم صلاة يوم القيامة » فوالله لتَنتهينَّ أو لأكتُبنَّ الى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو جار فى مسألتنا

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ماهم عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غيرَ جائز ؟

فالجواب أن النبى صلى الله عليه وسلم نبه فى الجملة[1] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج ، ونبه على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة ستفترق على تلك العدّة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بالتعيين غالبا تصريحا اقطع العذر[2] ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لاتلتبس[3] فنحن أولى بذلك معشر الأمة

وما ذكره المتقدمون[4] من ذلك فبحسب فحش تلك البدع ، وأنها لاحقة

(١) أى تنبيها إجماليا لاتفصيليا

(٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله

(٣) أى فى غالبهم كما نبه عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة

(٤) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم و إيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة . وقوله (إذا كان بحسب الاجتهاد) أى كما هو الشأن فى تعيين المتقدمين لهذه الفرق أى فليس هذا التعيين جاريا مجرى الحكم الفصل . وقد عقد فى الاعتصام مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهى المسألة السابعة من الجزء الثالث

فى جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم ، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد فى نفس الأمر أو بعضه ، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر ، حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه ، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل [1] تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد وأيضا فان البدع المحدثة تختلف ، فليست كلها فى مرتبة واحدة فى الضلال . ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة ، التى قال فيها مالك « التثويب [2] ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو محرم ، ولو كانت عندهم على سواء لـكانت قسما واحداً . وإذا كان كذلك فالبدع التى تفترق بها الأمة مختلفة الرتب فى القبح ، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جدا ، وما فى الحديث محصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل فى الحديث ، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لا تكون داخلة من حيث هى عند العلماء من قبيل المكروه [3] فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمعدوم فيها ، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها

(١) أى فيكون صاحبه فى النار ؟ وهل دواما أم كبقية عصاة المؤمنين : ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولا ، وكونها صغيرة أو كبيرة

(٢) قال المؤلف فى الاعتصام : (وقد فسر التثويب الذى أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والاقامة : قد قامت الصلاة . حى على الفلاح ! وهذا نظير قولهم عندنا : الصلاة رحمكم الله . وقيل إنما عنى بذلك قول المؤذن فى أذانه : حى على خير العمل ! لأنها كلمة زادها فى الأذان من خالف السنة من الشيعة) اه يعنى وأما جملة (الصلاة خير من النوم) فى أذان الصبح فهى مطلوبة داخلة فى جمل الأذان المشروعة

(٣) أى فلا تدخل فى الحديث الذى يجعل صاحب البدعة فى النار

فان قيل[1] : فالعلماء يقولون خلاف هذا ، و إن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا ، و إلا أدى ذلك الى فساد الدين

فالجواب أن ذلك حكم فيهم ، كما هو فى سائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا اليها أن يؤدّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم ؛ كما يقتل تارك الصلاة و إن كان مقرا ، الى مادون ذلك ؛ و إنما الكلام فى تعيين أصحاب البدع من حيث هى بدع يشملها الحديث . فتوجهُ الأحكام شيء والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر[2]

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات فى الجملة ، وعلامات أيضا فى التفصيل

فأما علامات الجملة فثلاث :

(إحداها) الفُرقة التى نبه عليها قوله تعالى : (ان الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيَعًا لستَ مِنهم فى شيء) وقوله : (ولا تَكُونوا كالذين تَفرقُوا واختَلَفُوا) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين : صاروا فرقا لاتّباع أهوائهم ، و بمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا ، وهو قوله : (إن الذين فرَّقوا دِينَهم وكانوا شِيَعًا) ثم برَّأه الله منهم بقوله : (لستَ مِنهم فى شيء) وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن اللهُ فيه ولا رسوله . قال : ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا فى أحكام الدين ، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعا ؛ لأنهم لم يفارقوا الدين ، و إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأى والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم

(١) ترق فى السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين . وكذلك هنا حيث يقول ان دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر

(٢) أى فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر

يجدوا فيه نصا ، واختلفت فى ذلك أقوالهم ، فصاروا محمودين ، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به ، كاختلاف أبى بكر وعمر وزيد فى الجد مع الأم (١) ، وقول عمر وعلى فى أمهات (٢) الأولاد ، وخلافهم فى الفريضة المشتركة (٣) ، وخلافهم فى الطلاق (٤) قبل النكاح ، وفى البيوع ، وغير ذلك مما اختلفوا فيه ، وكانوا مع هذا أهلَ مودة وتناصح ، أخوةُ الاسلام فيما بينهم قائمة . فلما حدثت المردية (٥) التى حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وظهرت العداوات ، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً ، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدَثة التى ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه

قال : فكل مسألة حدثت فى الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاء ولا فُرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز (٦) والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين فى شىء ، وأنها التى عَنى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهى قوله : (ان الذينَ فرَّقوا دِينَهم وكانوا شِيعاً) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذى دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذلك قوله تعالى : (واذكُروا نِعمةَ اللهِ عليكم إذ كنتُم أعداءً فألَّفَ بينَ قلوبِكم فأصبحتُم بنعمتِه إخواناً) . فاذا اختلفوا وتقاطعوا

(١) لعله (مع الأخوة)

(٢) أى فى جواز بيعهن كما هو رأى بعض من كبار الصحابة . أو عدم جوازه كما هو رأى الجمهور

(٣) أى التى ورد فيها (هب أبانا كان حجراً فى اليم)

(٤) أى تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول : إن تزوجت فلانة فهى طالق وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبى حنيفة والشافعى

(٥) الذى فى الاعتصام بالدال المهملة . وكل له وجه فان الأهواء موقعة فى الهلاك والردى . كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقة تعير غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه

كان ذلك لحدث أحدثوه من اتباع الهوى . هذا ما قالوه . وهو ظاهر فى أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف ؛ فكل رأى أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة فى كل فرقة من تلك الفرق [1] ألا ترى كيف كانت ظاهرة فى الخوارج الذين أخبر بهم النبى عليه الصلاة والسلام فى قوله : « يقتلون أهلَ الإسلام ويَدَعُونَ أهلَ الأوثان » [2] وأى فُرقة توازى هذا إلا الفُرقة التى [3] بين أهل الاسلام وأهل الكفر . وهكذا تجد الأمر فى سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصة الثانية) هى التى نبه عليها قوله تعالى : (فأمّا الذين فى قُلوبهم زَيغٌ فيتَّبِعُونَ ماتشابه منهُ ابتغاءَ الفتنة) الآية ! فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق من شأنهم اتباع المتشابهات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فاذا رأيتم الذين يتّبعون ما تَشَابه منه فأولئك الذين سَمّى الله ، فاحذَرُوهم » [4]

(والخاصية الثالثة) [5] اتباع الهوى ، وهى التى نبه عليها قوله : (فأما الذين فى قلوبهم زَيغٌ) وهو الميل عن الحق اتباعا للهوى ، وقوله : (ومَن أضلُّ ممّن اتّبعَ هواهُ بغير هدًى من الله ؟) وقوله : (أفرأيتَ من اتخذَ إلههُ هَوَاهُ وأضلّهُ اللهُ على علم) الآية

(١) أى المضمنة فى الحديث كما فى الاعصام

(٢) تقدم (ج ٤ — ص ١٧٨)

(٣) أى هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد ، ويصلون ويزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصتهم التى ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين . فلا فرق بينهم وبين الكفار فى الواقع . فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكنى ما رأيت كتاباً فى مثل تحريف طبعة الاعتصام الحالية

(٤) تقدم (ج ٤ — ص ١٧٥)

(٥) يراجع الكلام فى الخواص الثلاث فى الاعتصام فى المسألة الثامنة من الجزء الثالث لمزيد اتضاحا

إلا أن هذه الخاصية راجعة الى كل أخد فى خاصة نفسة ؛ لأنها أمر باطن ، فلا يعرفها غير صاحبها ، إلا أن يكون عليها دليل فى الظاهر . والتى قبلها راجعة الى العلماء الراسخين فى العلم ؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع اليهم ، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتى قبها تعم جميع العقلاء من أهل الاسلام . لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم ، وبمعرفته يعرف أهله

وأما العلامات التفصيلية فى فرقة فقد نُبِّهَ عليها وأشير اليها ، كما فى قوله تعالى : (فإن تنازَعتُم فى شيء فَردُّوهُ الى اللهِ والرَّسول — الى قوله : ويُريدُ الشيطانُ أن يُضِلَّهم ضلالاً بعيداً) وقوله : (إن يَتَّبِعُون إلا الظَّنَّ وإن هم إلا يَخرُصون ، إنَّ رَبَّكَ هو أعلمُ مَن يَضِلُّ عن سَبيلِهِ) الآية ؛ وقوله : (ومَن يُشاقِقِ الرَّسولَ مِن بعدِ ما تَبيَّنَ له الهدَى ويتَّبعْ غيرَ سَبيلِ المؤمنين نُوَلِّه ما تَوَلَّى) الى آخرها ؛ وقوله : (إنما النَّسيء زيادةٌ فى الكُفْر يُضَلُّ بهِ الذين كفَروا يُحِلُّونه عاماً ويُحَرِّمونه عاماً) الآية ؛ وقوله : (وإذا قيل لهم : أنفقُوا مِمَّا رزَقَكُم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا : أنُطْعِمُ مَن لو يَشاءُ اللهُ أطْعَمَه ؟) الآية ؛ وقوله : (ومنَ الناسِ مَن يَعبُدُ اللهَ على حَرْفٍ) الى آخر الآيتين ؛ وقوله : (يا أيُّها الذين آمنوا لا تَسْألوا عن أشياء — الى قوله : لا يَضرُّكُم مَن ضَلَّ اذا اهتَديتم) وقوله : (قد خَسِر الذين قتلوا أولادَهم سفهاً) الآية ؟ وقوله : (ثمانيةَ أزواجٍ من الضَّأنِ اثنينِ — الى قوله : إنَّ اللهَ لا يَهدِى القومَ الظالمين) الى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم

وكذلك فى الحديث ، كقوله : (إن الله لا يَقبِضُ العلمَ انتزاعاً يَنتزِعهُ من الناس ، ولكن يقبضُ العلماء ، حتى إذا لم يَترُكْ عالما اتخذَ الناسُ رُؤساءَ جهالاً فسئِلوا فأفتَوْا بغير علمٍ ، فضَلُّوا وأضَلُّوا[1]) وكذلك ما تقدم ذكره فى قسم زلة

(١) تقدم (ج ١ — ص ٧٤)

العالم وغيره مما فى الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وانما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرح بها على الاطلاق[1] لما تقدم ذكره . فمن تهدى اليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعلمها . والله الموفق للصواب

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل مايعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام ، بل ذلك ينقسم : فمنه ماهو مطلوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه مالا يطلب نشره باطلاق ، أولا يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تعيين هذه الفرق ، فانه وإن كان حقا فقد يثير فتنة ، كما تبين تقريره ، فيكون من تلك الجهة ممنوعا بثه

ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها ، فان الله ذم من اتبعها ، فاذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك الى ماهو مستغنى عنه . وقد جاء فى الحديث عن على « حدثوا الناسَ بما يفهمون . أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله »[2]

وفى الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يامعاذ تدرى ماحقُّ الله على العباد ؟ وما حق العباد على الله ؟ — الحديث ! الى أن قال : قلت يارسول أفلا أُبشِّرُ الناس ؟ قال : « لاتُبشِّرْهم فيتكلوا »[3] وفى حديث آخر[4] عن معاذ فى مثله قال : يارسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا ؟ فقال : « إذا يتكلوا »

(١) تصريحا يعين أصحابها تعيينا تاما بالاسماء والألقاب

(٢) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (حدثوا الناس بما يعرفون الخ) عن الديلمى فى مسند الفردوس عن على مرفوعا قال العزيزى شارحه : وهو فى البخارى موقوف عليه ، وإسناد المرفوع واه ، بل قيل موضوع

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّما [١]. ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة ؛ انظره فى كتاب مسلم والبخارى فانه قال فيه عمر : « يارسول الله بأبي أنت وأمى ، أبعثت أبا هريرةَ بنعليك : من لقى يشهد أن لا إله الا الله مستيقنا به [٢] قلبه بشَّره بالجنة؟ قال نعم ، قال: فلا تفعل فانى أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال : لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلانا فقال عمر: لأقومنَّ العشيةَ فأحذِّر هؤلاء الرهطَ الذين يريدون يغصبونهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها ، فيطيروا بها كلَّ مطير ، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار ، ويحفظوا مقالتك وينزلوها على وجهها » فقال : « والله لأقومنَّ فى أول مَقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حديث [٣] سلمان مع حذيفة ، وقد تقدم

ومنه أن لا يذكر للمبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهى ، بل يربِّي بصغار

---

(١) كان معاذ بين عاملين : النهى عن كتمان العلم باطلاق ، والنهى عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم . فلعله فهم عند موته أن النهى لم يكن تحتيما أو النهى فى حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة . ويدل عليه حديث عمر بعده فان قوله فيه (فخلهم) بعد الاذن لأبى هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن فى الأمر فسحة بين الفعل والترك ، وأن المصلحة الشرعية لاتتنافى معهما . على أنه يمكن أن ينازع فى إفادة قوله صلى الله عليه وسلم (فخلهم) للنهى المطلق عن تبليغ هذه المسألة

(٢) لفظ مسلم (مستيقنا بها)

(٣) تقدم (ج ٤ — ص ١٨٢)

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه ، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة[١] الدور في الطلاق ، لما يؤدى إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو مفسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحِكم التشريعات ، وإن كان لها علل صحيحة وحِكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لِمَ تقضى الحائض الصوم ولا تقضى الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل ، وربما أوقع خيالا وفتنة وإن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفاكهةً وأبًّا) فقال : هذه الفاكهة فما الأبُّ ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا الى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر وإن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلما ما تكلم فيها ولا حدث بها ، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنبه لهذا المعنى

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فان صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة الى حال الزمان وأهله ، فان لم يؤد ذكرها الى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فان قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم ان كانت مما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية

(١) صورتها أن يقول لزوجته . إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثا . نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم ، وتنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به

فصل

هذه الفِرقُ وإن كانت على ما هى عليــه من الضلال فلم تخرج من الأمة ودل على ذلك قوله : « تفترقُ أُمَّتى » فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأمة لم يضفها إليها . وقد جاء فى الخوارج : « فى هــذه الأمة كذا » فأتى « بفى »[(١)] المقتضية أنها فيها وفى جملتها . وقال فى الحديث[(٢)] « وتَمارى فى الفُوق » ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تَمارٍ[(٣)] فى كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم

(١) مجرد ذكر (فى) أو (من) كما فى بعض الأحاديث لا يقتضى بقاءهم فى أمة الاجابة . ألا ترى ماورد فى حديث مسلم (وسيكون فى أمتى ثلاثون كذاباً كلهم يدعى أنه نبى وأنه خاتم النبيين) فهذه الظرفية فى الحديث وما ماثلها فيما هو صريح فى الكفر لايصح أن يستدل بها . وأيضاً فان أباسعيد الخدرى فى روايته يقول سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول (يخرج فى هذه الأمة ــ ولم يقل منها ــ قوم تحقرون صلاتكم الخ) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبى سعيد فى ذلك . قال النووى : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ ، وفيه إشارة من أبى سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة . ولكن المؤلف رآه دليلا لكونهم منها ، والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الاجابة . ولكن هذا بعيد عن غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى (فيتمارى فى الفوقة) قال ابن حجر : الفوقة تذكر وتؤنث ، أى يتشكك : هل بقى فيهــا من الدم شىء ؟ قال ابن بطال : ذهب جمهور العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين ، لقوله (يتمارى فى الفوق) لأن التمارى من الشك ، وإذا وقع الشك ــ يعنى فى التمثيل ــ لم يقطع عليهم بالخروج من الاسلام ، لأن من ثبت له عقد الاسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين . وورد هــذا برواية (سبق الفرث والدم) والجمع بينهما أنه شك أولا ، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شىء

(٣) أى التمارى فى الكفر الممثل له فى الحديث بالتمارى فى الفوق : هل علق به أثر من الفرث والدم ؟

فإن قيل : فقد اختلف العلماء فى تكفير أهل البدع ، كالخوارج[(١)] والقدَرية[(٢)] وغيرهما

فالجواب أنه ليس فى النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه . وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذا من تلك الفرق ؛ بل الفرقُ من[(٣)] لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر ، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الاسلام ما دخلوا به فى أهله : والأمر[(٤)] بالقتل فى حديث

(١) قال الخطابى : أجمع المسلمون على عد الخوارج — مع ضلالتهم — فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها اه. لكن المؤلف نقل عنهم فى هذه المسألة ما لا شك فى كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث نبى بعد محمد وغير ذلك ؛ فالذى ينبغى التعويل عليه فى هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التى ذكرت فى الاعتصام وتعليقاته . فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كمن يقول ببعث نبى أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهؤلاء كفار يقينا ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصى والكبائر مالم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما نقل الخطابى الاجماع فلا يصح أن يحمل على الاطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار — ثم رأيت فى فتح البارى على البخارى فى باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً فى شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم ، فانهم طوائف : غلاة ، وغيرهم

(٢) هم الذين يقولون : الخير من الله والشر من الانسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة . سماهم الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الامة ، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال (كلهم فى النار) والحديث يحتمل التأبيد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما فى الاعتصام فى المسألة الثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد فى حديث على ، أخرجه الشيخان وغيرهما

الخوارج لا يدلُّ على الكفر ؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر ، كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويل ، وما أشبه ذلك . فالحق أن لا يحكم بكفر مَن هذا سبيلُه . وبهذا كله يتبين أن التعيين فى دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادى لاقطع فيه ، إلا مادل عليه الدليل القاطع للعذر ، وما أعزَّ وجودَ مثله !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

النظر فى مآلات (١) الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول اليه ذلك الفعل ؛ (٢) مشروعا لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ماقصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على

(١) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة فى الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى المسببات) أى فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل المسببات ، أى لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة . وقوله (موافقة أو مخالفة) أى مأذونا فيها أو منهيا عنها وهذا غير ما سبق فى المسألة الثالثة فى الاسباب حيث يقول (يلزم من تعاطى الاسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد اليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعة) فلكل منها مقام ، وهو ما يشير اليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة فى العمل الواحد ، ورتب عليه قوله (وهو مجال للمجتهد) وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة . وأما فى المسألة على الخصوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة . فاستدل على الاجمال واعتبار المآل فى ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة الآتية

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتى بعده وأصله (فقد يكون)

خلاف ذلك . فاذا أطلق القول فى الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة[١] فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول فى الثانى بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد ؛ إلا أنه عذبُ المذاق ، محمودُ الغِب جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

(أحدها[٢]) أن التكاليف — كما تقدم — مشروعة لمصالح العباد ؛ ومصالح العباد إما دنيوية ، وإما أخروية . أما الأخروية فراجعة الى مآل المكلف فى الآخرة ، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال — إذا تأملتها — مقدماتٌ لنتائج المصالح ، فإنها أسباب لمسببات هى مقصودة للشارع ، والمسببات هى مآلات الأسباب ، فاعتبارها فى جريان الأسباب مطلوب : وهو معنى النظر فى المآلات

لا يقال : إنه قد مر فى كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات اليها عند الدخول فى الأسباب

---

(١) أى أو درء المفسدة به ومثله يقال فيما بعده ، حسبما يناسب كلا منهما لتكميل المقام .

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثانى من أدلة المسألة الرابعة فى الاسباب التى تتفق فى المآل مع هذه المسألة ، غايته أن الكلام هناك كان فى وضع الشارع ، وهنا فى لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذى قرره بعد وأشرنا اليه وإلى أنه هو المهم عنده الذى سيفرع عليه قواعد الفصل الآتى ولم يتوصل للدليل هنا الا بعد توسيطه الاسباب والمسببات ، وجعل المآلات هنا هى المسببات التى تقدمت هناك . وقوله (هى مقصودة للشارع) أى بدليل ما سبق فى المسألة الرابعة

لأنا نقول : وتقدم أيضاً أنه لابد من اعتبار المسببات فى الأسباب ، ومرّ الكلام فى ذلك والجمع بين المطلبين ، ومسألتنا من الثانى لا من الأول ، لأنها راجعة الى المجتهد الناظر فى حكم غيره على البراءة من الحظوظ ، فان المجتهد نائب عن الشارع فى الحكم على أفعال المكلفين ، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات فى الأسباب . وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب ، وهو مآل السبب

﴿ والثانى ﴾ أن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب ؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال ، وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع [1] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد . وأيضاً [2] فإن ذلك يؤدى الى أن لانتطلب مصلحة بفعل مشروع ، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع ، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق

﴿ والثالث [3] ﴾ الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة فى أصل المشروعية ؛ كقوله تعالى: (يا أيُّها الناسُ اعبُدوا ربَّكم الذى خلَقكم والذين من قبلكم لعلكم تتَّقون) . وقوله :(كُتِبَ عليكمُ الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ وتُدْلوا

(١) أى يعتدبها ويلتفت اليها باعتبارها مصلحة

(٢) مفرع على ما قبله . وقوله (ألا انتطلب) أى لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة ، بل قد تحصل مصلحة اتفاقا ، وقد لا تحصل ؛ فان هذا الذى يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الخ)

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذى عول عليه فى كون الشريعة وضعت المصالح العباد فى أول كتاب المقاصد ، وساق هناك ضعف هذه الآيات ، وقال : المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر فى جميع تفاصيل الشريعة

بها إلى الحكام) الآية ! وقوله: (ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية !
وقوله : (رسلاً مبشرين ومنذرين) الآية ! وقوله : (كتب عليكم القتال وهو
كره لكم) . الآية ! وقوله : (ولكم فى القصاص حياة)

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة [١]

وأما فى المسألة على الخصوص فكثير ؛ فقد قال فى الحديث حين أشير عليه
بقتل من ظهر نفاقه : « أخاف [٢] أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه [٣] »
وقوله : « لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم [٤] »
بمقتضى [٥] هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم ،

(١) أى بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان الى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهى الذى يتطلبه أحد المآلين ، وقوله (وهذا مما فيه الخ) يصح توجهه للادلة الثلاثة السابقة . وربما فهم من كلامه أنه ليس فى الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص ، مع أن آية (ولا تسبوا الخ) فيها هذا الخصوص ، لأن سب الاوثان سبب فى تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك واذلال أهله . ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله — وملء مابين السماوات والارض سبا فى الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة فى شأن الرب سبحانه — نهى عن هذا العمل المؤدى اليه مع كونه سببا فى مصلحة ومأذونا فيه لولا هذا المآل

(٢) فوجب القتل حاصل : وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين ، والسعى فى إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضر على الاسلام من المشركين : فقتلهم دوء لمفسدة حياتهم ، ولكن المآل الآخر — وهو هذه التهمة التى تبعد الطمأنينة عن مريدى الاسلام — أشد ضرراً على الاسلام من بقائهم . وعليك بالنظر فى باقى الأمثلة

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٢٩٤)

(٤) تقدم (ج ٤ — ص ٦٢)

(٥) أى من مراعاة القاعدة هنا . وإن كان المآل أمراً آخر غير ما فى الحديث لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد — مع كونه مصلحة — خشية

فقال له : لاتفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله . هذا معنى الكلام دون لفظه ·
وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتركه حتى يتم بوله وقال « لاتُزْرِمُوه (١) » . وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع . وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعا لكن ينهى عنه لما يؤول اليه من المفسدة أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة ، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها ، فإن غالبها تذرّعٌ بفعل جائز الى عمل غير جائز ، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع . والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها ، فان غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول اليه من الرفق المشروع · ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها . قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة : اختلف الناس بزعمهم فيها ، وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد :

(منها قاعدة الذرائع) التي حكّمها مالك في أكثر (٢) أبواب الفقه ؛ لأن

المفسدة . ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة ، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة . ومع ذلك رجحت

(١) (بينا نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد . فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتزرموه ، دعوه ، فتركوه حتى بال ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه فقال له : إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر ، إنما هي لذكر الله تعالى والصلاة وقراءة القرآن . وأمر رجلا من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه) أخرجه الشيخان وهذا لفظهما والنسائي (تيسير)

(٢) مثل لها في أعلام الموقعين بتسعة وتسعين مثالا ، وقال إن سد الذرائع ربع التكليف ، لأنه إما أمر أو نهي ، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه ، والمنهي

حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة ، فإن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة الى أجل ظاهر الجواز ، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة ؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا الى بيع خمسة نقداً بعشرة الى أجل ، بأن يشترى البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً ، فقد صار مآل هذا العمل الى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل ، والسلعة لغو لا معنى لها فى هذا العمل لأن المصالح التى لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شىء ، ولكن هذا بشرط[1] أن

عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه . فصار سد الذرائع المفضية الى الحرام ربع الدين . وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع ، ثم ذكرها فى مسألة الحيل بعد ذلك ، وقال إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة ، فالشارع بسد الطريق اليها بكل ممكن ، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع فى المحرم ممن يعمل الحيلة فى التوصل اليه ؟ ثم قال بعد ذلك : ومن يبطل الحيلة كبيع العينة — يعنى كصورة البيع المذكورة هنا — يبطل العقد الأول . بلا تردد : وبعضهم يجعل الخلاف فى العقد الثانى ويصحح الأول.وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل — اه

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين ، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثانى . فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة ، وإن كان يظهر فى الفرق أيضا أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم . والحيلة تجرى فى العقود خاصة ، والذريعة أعم . وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتى له ، فيكون كل ما ذكرناه فارقا بينهما . وقد أشبع الكلام فى وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم فى هذا الكتاب رحمه الله

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التى قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهذا الممنوع ، وقد لا يظهر ، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة ، فلذلك قالوا إن السلف الذى يؤدى إلى منفعة المسلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة المسلف ، لأنه كثير القصد من الناس عادة ، فلا تنافى بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه ممنوع ولو لم يقصد بالفعل ، فالمظنة كافية عندهم ، بخلاف ما قل قصده لضعف التهمة

يظهر لذلك قصد ويكثر (١) فى الناس بمقتضى العادة

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعى (٢) فانه اعتبر المآل أيضاً ؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز ، وما فعل من البيع الثانى فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى ، فكل عقدة منهما لها مآلها ،ومآلها فى ظاهر أحكام الاسلام مصلحة ، فلامانع على هذا ، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير ، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المآل الممنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الأثم والعدوان باطلاق ، واتفقوا فى خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً فى سب الله ، عملا بمقتضى قوله تعالى : (ولا تَسُبُّوا الذين يدعونَ مِن دونِ اللهِ فيسبُّوا اللهَ عَدْواً بغير عِلم) وأشباه ذلك من المسائل التى اتفق مالك مع الشافعى على منع التوسل فيها . وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعى إنه يجوز التدرع الى الربا بحال ، إلا أنه لا يَتَّهِم من لم يظهر منه قصد الى الممنوع . ومالك يَتَّهِم بسبب ظهور فعل اللغو ،وهو دال على القصد إلى الممنوع . فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق

كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشترى منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار ، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل فى مقابلة الثوب الآخر — مع أن الضمان لا يكون إلا لله — لقلة قصد الناس لمثله

(١) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتبايعين ولو لم يقصد بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك قصد) عطف تفسير ، وكأنه قال تصويراً لذلك : بأن يكثر الخ . فهذه الكثرة هى الضابط والمظنة ، ومقابله مالا يكثر فلا يمنع كما تقدم فى مثال الضمان بالجعل

(٢) قال فى الأعلام : وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذا آخر فى منع العينة ؟ وهى الصورة المذكورة هنا ، لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير الثانى مبنيا عليه اهـ . يعنى فليس للبائع الأول أن يشترى شيئا ممن لم يتملكه فالثانى فاسد ، ورجع الى خمسة فى عشرة لأجل ، وهو ربا فضل ونساء معا

على اعتبارها فى الجملة ، و إنما الخلاف فى أمر آخر [(١)]

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعى وتحويله فى الظاهر الى حكم آخر . فمآل العمل فيها خرم [(٢)] قواعد الشريعة فى الواقع ؛ كالواهب ماله عند رأس [(٣)] الحول فراراً من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا ؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره فى المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة . ولكن هذا بشرط القصد الى إبطال الأحكام الشرعية

(١) هو فى الحقيقة اختلاف فى المناط الذى يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط فى الأنواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو فى البيعة المتوسطة دليلا على قصد التوسل الممنوع ، والشافعى يزيد فى المناط دليلا أخص من هذا . فلو صورت المسالة بأنه — باع له حيوانا بعشرة لأجل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشترى بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضا فى السوق وقد حالت الأسواق مثلا أو تغير فاشتراه بخمسة نقدا ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع ، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد ، كما قال الدردير فى شرحه الصغير وقال ابن رشد : إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع . يعنى وإنما ذلك الفساد لاطر . حكم الحاكم فقط

(٢) جعل المفسدة فى الحيل خرم قواعد الشريعة خاصة كابطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة اليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لها

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وابو يوسف فى استهلاك النصاب تحليلا لدفع الوجوب ، كأن أخرجه عن ملكه فقال الثانى لا يكره ذلك ، لأنه امتناع عن الوجوب لا ابطال لحق الغير . وقال الاول يكره لأن فيه اضرارا بالفقراء وابطالا لحقهم مآلا فكلام المؤلف مبنى على رأى محمد وأنه اذا قصدت الحيلة بابطال الحكم صريحا يكون ممنوعا

ومَن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً ، لكن على حكم الانفراد ؛ فان الهبة على أي قصد كانت مبطلة لإيجاب الزكاة ، كانفاق المال عند رأس الحول ، وأداءِ الدين منه ، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد ابطال الحكم ؛ فان هذا القصد بخصوصه ممنوع ، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقا ، ولا يقول بهذا واحد منهم

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما الى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً الى المآل ، والخلاف ، إنما وقع في أمر آخر [1] .

(ومنها قاعدة مراعاة [2] الخلاف) وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر ، وكذا الميراث مثلا ، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولى . فمالك — مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولى — يراعى في ذلك الخلاف عند ما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع ؛ فيقول إن المكلف واقع دليلا على الجملة وإن كان مرجوحا إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدى الى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهى على ذلك القول . وهذا منه مبنى على مراعاة المآل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين ، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحا عند المجتهد ، ليقر فعلا حصل منهيا عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكما لم يكن له قبله . وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهى ، فينظر المجتهد في هذا المآل ، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد ، لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً فى الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها ؛ كالغصب مثلا إذا وقع ، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه ، لكن على وجه لا يؤدى الى إضرار الغاصب فوق ما يليق به فى العدل والانصاف ؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب [١] أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صحّ ؛ فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب لم يلزم ؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزانى إذا حدّ لا يزاد [٢] عليه بسبب جنايته ؛ لأنه ظلم له . وكونه جانيا لا يُجنَى عليه زائداً على الحد الموازى لجنايته ، الى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدى [٣] ، أخذا من قوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدُوا عليه بمثلِ ما اعتدَى عليكم) وقوله : (والجروحُ قصاصٌ) ونحو ذلك

وإذا [٤] ثبت هذا فمن واقعَ منهياً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغى بحكم التبعية لا بحكم الأصالة ، أو مؤد الى أمر أشد عليه من

---

(١) ان كان بقى على حاله لم يتغير وقوله (أو قيمته) أى ان تغير فى غير المثلى وقوله (أو مثله) أى إن تغير وهو مثلى وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غزلا فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقودا فليس للغاصب أخذه ، بل له القيمة فقط

(٢) أى فلا يلزم بسكنى المزنى بها مدة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بارضاع ولدها من الزنا ونفقته وهكذا لان هذه زيادة عن الحد الذى رآه الشارع

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع فى جزاء العدوان لا نفس العدوان

(٤) من هذا يفهم أن الكلام فى الغصب والزنا تمهيد ، ليقاس عليه الكلام فى مراعاة الخلاف فكأنه يقول اذا كان ما وقع ممنوعا باتفاق لا يصح أن يكون سببا للحيف ، فما وقع ممنوعا عند المجتهد مخالفا لغيره فى منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحا عند هذا المجتهد ، فلا يكون سببا للحيف بل ينظر للأمر الواقع وللمآل

مقتضى النهى ، فيترك [١] وما فعل من ذلك ، أو نجيز [٢] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل ، نظراً الى أن ذلك الواقع واقعَ المكلفُ فيه دليلاً على الجملة ، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة الى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه ؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهى ، فيرجع الأمر الى أن النهى كان دليله أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن من القرائن المرجحة ؛ كما وقع التنبيه عليه [٣] فى حديث [٤] تأسيس البيت على قواعد ابراهيم ، وحديث [٥] قتل المنافقين ، وحديث [٦] البائل فى المسجد ؛ فان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يُتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدثَ عليه من ذلك داء فى بدنه ، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهى عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر ، وبأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذى ينجسه موضع واحد . وفى الحديث : « أيُّما امرأةٌ نُكِحَتْ بغير إذنِ وليها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ — ثم قال : فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلَّ منها » [٧] وهذا تصحيح للمنهى عنه من وجه ، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد . واجراؤهم النكاح الفاسد مُجرَى الصحيح فى هذه الأحكام وفى حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة ؛ وإلا كان فى حكم الزنى ، وليس فى حكمه باتفاق . فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف

(١) أى كما فى مثال البائل الآتى

(٢) أى كما يأتى فى الأنكحة الفاسدة قبل الدخول ، المصححة بعد الدخول

(٣) أى على الترك أو التصحيح وان لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هى مما وقع مخالفا للمطلوب وترك كما فى بناء البيت على غير قواعد ابرهيم ، أو وقع منهيا عنه قطعا كمسألة البائل فى المسجد وكترك قتل الكافر المنافق المؤذى للمسلمين ، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة

(٤) و (٥) و (٦) (تقدمت ج ٤ — ص ٦٢)

(٧) رواه فى نيل الأوطار عن أبى داود الطيالسى

فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد (١) الدخول ، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح

وهذا كله نظرٌ الى ما يؤول اليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه الى مفسدة توازى مفسدة النهى أو تزيد

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌ مرجِّحٌ تقدم الكلام على أصله فى كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً فى عمله له نظران : « نظر » من جهة مخالفته للأمر والنهى . وهذا يقتضى الإبطال « ونظر » من جهة قصده الى الموافقة فى الجملة ؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الاسلام ومحكوم له بأحكامهم ، وخطؤه أو جهله لا يجنى عليه أن يخرج به عن حكم أهل الاسلام ، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله . وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الاسلام ؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع . بل اتبع شهوته غافلا عما عليه فى ذلك ؛ ولذلك قال تعالى : (إنَّما التوبةُ على اللهِ للَّذين يَعملون السُّوءَ بجهالة) الآية ! وقالوا إن المسلم لا يعصى إلا وهو جاهل ، فجرى عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوى أو يزيد ، فإذ ذاك لانظر فى المسألة ؛ مع (٢) أنه لم يترجح جانب الابطال إلا بعد النظر فى المآل . وهو المطلوب

(ومما ينبنى على هذا الأصل قاعدة الاستحسان) (٣) وهو — فى مذهب

(١) أى كما فى الأنكحة الفاسدة للصداق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خمرا أو إنسانا حرا أو وقع العقد على إسقاطه رأسا فانه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه فى الصورة الأولى وفى غيرها مطلقا وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناء على الخلاف فى الصداق داخل المذهب وخارجه

(٢) أى فلم يخالف القاعدة حينئذ

(٣) لهم فى الاستحسان عبارات : منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومنها تخصيص قياس بأقوى منه . وعلى هذين لا يخالف فيه أحد، إلا أنه ليس

مالك — الأخذُ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع الى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمسائل التى يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدى الى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أوجلب مفسدة كذلك . وكثيرما يتفق هذا فى الأصل الضرورى مع الحاجى ، والحاجى مع التكميلى ، فيكون إجراء القياس مطلقاً فى الضرورى

دليلا شرعيا زائداً . ومنها دليل ينقدح فى ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، فان كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلا ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس . كدخول الحمام ، والشرب من السقاء ، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء . فقيل عليه : إن كانت العاده ثابتة فى زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان ، وإن كانت فى عصر الصحابة من غير إنكار منهم فاجماع . وإن كانت غير عاده فان كان نصا أو قياسا مما ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التى ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التى وردت أدلتها بالنص أو القياس . وبه تعلم ما فى قوله (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله (وله فى الشرع أمثلة الخ) الذى يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هى ثابته بالنص، وأما إن كان شيئا آخر لم تثبت حجيته فهو مردود . قال الباجى : الاستحسان الذى ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر . قال : وهذا هو الدليل ، فان سموه استحسانا فلا مشاحة فى التسمية قال ابن الأنبارى : الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية فى قياس كلى ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس . ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته فى الامضاء والرد . قال أشهب القياس الفسخ ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه . قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه ، وتبعه على ذلك من بعده

يؤدى الى حرج ومشقة فى بعض موارده ، فيستثنى موضع الحرج . وكذلك فى الحاجى مع التكميلى ، أو الضرورى مع التكميلى . وهو ظاهر

وله فى الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلا ، فانه ربا فى الأصل ؛ لأنه الدرهم بالدرهم الى أجل ، ولكنه أبيح لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين ، بحيث لو بقى على أصل المنع لكان فى ذلك ضيق على المكلفين . ومثله بيع العَرِيَّة بخرصها تمراً ؛ فإنه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة الى المعرِى والمُعرَى . ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء ؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع فى القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه . ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر فى السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التى على هذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع الى اعتبار المآل فى تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك ؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى الى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك المآل الى أقصاه . ومثله الاطلاع على العورات فى التداوى ، والقراض ، والمساقاة ، وإن كان الدليل العام يقتضى المنع . وأشياء من هذا القبيل كثيرة

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها بنى [1] مالك وأصحابه

وقد قال ابن العربى فى تفسير الاستحسان بأنه إيثار [2] ترك مقتضى الدليل.

(١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية ، فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها ، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة

(٢) يجىء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت فى زمنه صلى الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت فى عهد الصحابة الخ

على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته . ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل للعرف ؛ كرد الأيمان الى العرف . وتركه الى المصلحة ؛ كتضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضى . وتركه فى اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كاجازة التفاضل اليسير فى المراطلة الكثيرة ، وإجازة بيع وصرف فى اليسير . وقال فى أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل[1] بأقوى الدليلين

(١) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذى أشار اليه بعد . فمالك يخصص بالمصلحة ـ أى بدليل المصالح المرسلة الذى يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين ـ وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذى نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليته فى المحل بدون وجود الحكم فيه ، ويعبر عنه بتخصيص الوصف . كقول الشافعى فيمن لم يبيت النية : الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح . فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها . فيقول الحنفى تنتقض العلة بصوم التطوع . فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان واردا على سبيل الاستثناء لا يقدح فى القياس . وذلك بأن كان ناقضا لجميع العلل ، مخالفا للقياس فى جميع المذاهب كبيع الرطب فى العرية فانه ناقض لعلة حرمة الربا . التى هى الطعم أو القوت أو الكيل أو المال . ولا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود فى بيع العرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيها والاجماع على أن العلة لا تخرج عنها ، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن واردا على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال : أولها يقدح فى العلة ويبطل القياس مطلقا منصوصة أو مستنبطة ، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعى والشافعى نفسه فى أظهر قوليه ، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعى أقوى الأقيسة ، لسلامة علله من الانتقاض (وثانيها) لا يقدح مطلقا وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثها) يقدح فى المستنبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع : وان كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافى لحكمها ، فيقدر المانع فى صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعا بين الدليلين فان احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولا وآخرا يتضح المقام

فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد ، فان مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان ، من ظاهر أو معنى . ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصا . وهذا الذي قال هو نظر [1] في مآلات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جداً . وفي العتبية من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرّ به فان كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كما لو اشتركا فيه . وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به فقال أصبغ إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فلعله غُلِبَ ولا يدري . وقد قال عمرو بن العاصي في نحو هذا : إن الوكاء قد يتفلّت . قال : والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان »

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة مالو كانا يعزلان أو ينزلان ، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء ، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ما قال ، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحكم على الغالب [2] ،

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة . أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام

(٢) قد يقال : وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية . حتى

وهو مقتضى ماتقدم . فلو لم يعتبر المآل فى جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال.
وقد بالغ أصبغ فى الاستحبان حتى قال : إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة ،
وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد[1] ماقال

(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهى أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً فإن الاقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ؛ كالنكاح الذى يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طرُق الحلال واتساعِ أوجه الحرام والشبهات. وكثيراً ما يلجىء الى الدخول فى الاكتساب لهم بما لا يجوز ، ولكنه[2] غير مانع ؛ لما يئول اليه التحرز من المفسدة المُرْبيَةِ[3] على توقع مفسدة التعرض . ولو اعتبر مثل هذا فى النكاح فى مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله . وذلك غير صحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان فى طريقه مناكر يسمعها ويراها ، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها الا بمشاهدة مالا يرتضى ، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمورَ عن أصولها ؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمهما حق

يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبنية على النظر المآلى ؟ ثم أن الأحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة فى مجرى عادة الله فى خلقه ، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج الى الاستحسان ؟ وبالجملة فانك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبنى كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عاما كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه فى الاستحسان الى آخره

(١) عرفت ما فيه

(٢) أى هذا اللازم غير مانع من النكاح . وقوله (لما يؤول) تعليل لكونه غير مانع . وقوله (من المفسدة) بيان لما يؤول . وقوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التى يؤول إليها التحرز

(٣) أى الزائدة على المفسدة التى تتوقع من التعرض . وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هى التعرض للكسب الحرام : لكننا لا نمنعه من النكاح ، نظرا لما

الفهم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل[١] عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حجة فى مجردها حتى يعقل معناها فتصير الى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبنى على اعتبار مآلات الأعمال ، فاعتبارها لازم فى كل حكم على الاطلاق . والله اعلم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف فى الجملة ، ولم يقع هنالك تفصيل . وقد ألَّف ابن السيد كتاباً فى أسباب الخلاف الواقع بين حَمَلة الشريعة : وحصرها فى ثمانية أسباب :

(أحدها) الاشتراك الواقع فى الألفاظ ، واحتمالها للتأويلات . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » فى موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقرء ، وأو[٢] فى آية الحرابة « واشتراك » فى أحواله العارضة فى التصريف ، نحو (وَلاَ يُضَارَّ[٣] كَاتِبٌ وَلاَ

يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة ، فان التحرز منها يؤول الى الوقوع فى مفسدة أشد ، وهى خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضرورى أو حاجى . فاغتفر الأول خشية الوقوع فى هذا المآل الذى هو أشد ضررا من التعرض

(١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المنا كر التى تعترض فى طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر . ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشى منه على طهارة المسجد ، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر

(٢) قال البنانى محشى جمع الجوامع : التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء ، وهذه المعانى إنما تأتى من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك

(٣) فان الادغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فنهوا عن ذلك . ويحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنعهما عن أعمالها وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح ، وما أجمل موقع هذا الادغام الذى كان غاية الايجاز بتضمنه المعنيين معا . فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقيا

شَهِيدٌ) . «واشتراك » من قِبَل التركيب ، نحو : (والعَمَل الصالحُ يَرفعُهُ) [١] (وما قَتَلُوهُ [٢] يَقِيناً)

(والثانى) دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز . وجعله ثلاثة أقسام : « مايرجع » الى اللفظ المفرد ، نحو حديث النزول [٣] ، و (اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ) . «وما يرجع » الى أحواله ، نحو : (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ) ولم يبين [٤] وجه الخلاف « وما يرجع » الى جهة التركيب ، كايراد الممتنع بصورة الممكن [٥] . ومنه : «لَئِن

---

(١) أى فانه لولا وقوع الضميرين فى يرفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف فى فاعل يرفع : هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأى الأكثر . والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الايمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولا . وانظر فى تسمية مثل هذا اشتراكا مع أنه لابد فيه من الوضع للمعنيين أو المعانى . فهل مجرد الاحتمال فى الضميرين لوجود ما يقتضيهما فى التركيب يسمى اشتراكا ؟

(٢) مثل سابقه ؛ فقد تقدم قوله (مالهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير فى قتلوه لعيسى كما هو الظاهر ؟ أم للعلم ؟ أى ما قتلوا العلم يقينا ، من قولهم : قتلت العلم والرأى إذا بالغت فيه ، وهو مجاز كما فى الأساس . وأيضا فلفظ (يقينا) قيد وقع بعد نفى ومنفى ؛ فهل يرجع للنفى ؟ أى النفى متيقن به ، أم للمنفى ؟ أى القتل المتيقن ليس حاصلا عندهم ، بل هو ظن فقط . فيكون مؤكدا لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليها

(٣) حديث النزول ينزل ربنا إلى سماء الخ

(٤) أى أن ما تقدم يظهر فيه كونه سببا للخلاف ؛ وهذا لم يبين فيه وليس بظاهر سببيته للخلاف فى مثل الآية . فسواء أكان من الاضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز . فان كان الأصل مكركم بنا فى الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعا كان حقيقة ، وإن كان الاسناد إلى الظرف كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا فى المعنى

(٥) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أى من العكس ؛

قَدَرَ اللهُ عليّ » الحديث (١) . وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة الذم ، والتكثير بصورة التقليل ، وعكسها

(والثالث) دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ، كحديث (٢) الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط ، وكمسألة (٣) الجبر والقدر والاكتساب

(والرابع) دورانه بين العموم والخصوص ، نحو (لا إكْراهَ في (٤) الدِّين)

لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع . أو أن قوله (كإيراد الخ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع الى جهة التركيب ، فيكون مثالا لأول نوع من العكس . وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للحيرة أو الخوف ، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم . أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظن أن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه

(١) في البخاري في كتاب التوحيد

(٢) يأتي في المسألة الثالثة عشرة فان كلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بانتاج حكم المسألة ، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج . فكان ذلك سببا لاختلافهم

(٣) فكل قائل بشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين ، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة

(٤) هل هو خبر حقيق ؟ أي لا يتصور الاكراه فيه بعد دلائل التوحيد . وما يظهر إكراها فليس في الحقيقة باكراه . أم هو خبر بمعنى النهي ؟ أي لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه . وعليه فهو عام منسوخ بآية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ [١] كُلَّهَا)

(والخامس) اختلاف الرواية . وله ثمانى علل قد تقدم التنبيه عليها

(والسادس) جهات [٢] الاجتهاد والقياس

(والسابع) دعوى النسخ وعدمه

(والثامن) ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف فى الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورد ابن السيد فى كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ، ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

من الخلاف مالا يعتد به فى الخلاف ، وهو ضربان :

« أحدهما » ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به فى الشريعة . وقد تقدم التنبيه عليه

« والثانى » ما كان ظاهره الخلاف وليس فى الحقيقة كذلك . وأكثر مايقع ذلك فى تفسير الكتاب والسنة ، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف فى معانى ألفاظ الكتاب أقوالا مختلفة فى الظاهر ، فاذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى [٣] على العبارة كالمعنى الواحد ، والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق فى شرح السنة

(١) هل هى أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية ، لأنه الذى يقتضيه مقام الخلافة . فاللفظ صالح للعموم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازا عند الخصوص فى هذا

(٢) الاختلاف فى أصل القياس وشروطه ومايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه شهير . وينبنى عليه الاختلاف فى نفس الأحكام المستنبطة

(٣) أى يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

وكذلك فى فتاوى الأئمة وكلامهم فى مسائل العلم . وهذا الموضع مما يجب تحقيقه ، فان نقل الخلاف فى مسألة لاخلاف فيها فى الحقيقة خطأ ، كما أن نقل الوفاق فى موضع الخلاف لايصح

فإذا ثبت هذا فَلِنَقْلِ الخلاف هنا (١) أسباب :

(أحدها) أن يذكر فى التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم ، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضا ، فينصّهما المفسرون على نصهما ، فيظن أنه خلاف ، كما نقلوا فى المَنّ أنه خبز رقاق ، وقيل زنجبيل ، وقيل التَّرَنْجَبِين ، وقيل : شراب مزجوه بالماء . فهذا كله يشمله (٢) اللفظ ، لأن الله مَنّ به عليهم . ولذلك جاء فى الحديث : « الكَمْأَةُ مِن المَنّ الذى أنزلَ اللهُ على بَنى إسرائيل (٣) » فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً

(والثانى) أن يذكر فى النقل أشياء تتفق فى المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد ، فيكون التفسير فيها على قول واحد ، ويوهم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق ، كما قالوا فى السَّلْوَى إنه طير يشبه السُّمانَى ، وقيل : طير أحمر صفته كذا ، وقيل : طير بالهند أكبر من العصفور . وكذلك قالوا فى المن شيء يسقط على الشجر فيؤكل ، وقيل : صمغة حلوة ، وقيل : الترنجبين ، وقيل : مثل رُبٍّ غليظ ، وقيل : عسل جامد . فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها .

---

(١) أى لنقل الخلاف فى الضرب الثانى الذى ليس فى الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين فى نقله خلافا فالعبارة جيدة لا تحتاج الى زيادة لفظ كما قيل

(٢) أى وإن كان أنواعا متغايرة فى المعنى ، بخلاف ما قيل فى المن فى السبب الثانى فانه اختلاف فى مجرد العبارة والمعنى واحد.

(٣) أخرجه مسلم

(والثالث) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوى ، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[١] وتفسير المعنى ، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد ، لأن النظر اللغوى راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر[٢] راجع إلى تقرير المعنى فى الاستعمال ، كما قالوا فى قوله تعالى : (وَمَتاعاً لِلمُقْوِين) أي المسافرين . وقيل : النازلين بالأرض القَوَاء وهى القَفْر : وكذلك قوله : (تُصِيبُهُم بما صَنعوا قارِعةٌ) أى داهية تفجؤهم[٣] ، وقيل : سرِيّة من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشباه ذلك

(والرابع) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد ، كاختلافهم[٤] فى أن

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعى إعرابا ؟

(٢) هذا الآخر مبنى على الأول . ففى المثال الأول المسافرون لازم عرفا للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها . فيكون بهذا الاعتبار مجازا ، وسيأتى فى السبب الثامن . فان كان على اعتبار معنى المسافرين جزئيا تحقق فيه الكلى فيكون حقيقة . لكنه يكون من السبب الأول . وكذا المثال الثانى : فان كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم فزعهم ورميهم بالأمر العظيم فمجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئى من القارعة تحققت فيه فحقيقة . ويلزمهما ما لزم سابقهما ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالى الذى تقدم له فى المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالى الذى يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية . وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضا فيكون هذا السبب الثالث مغايرا للأول وللثامن . راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشىء بالشىء ، استعملت مجازا فى الداهية المهلكة ، كما فى قوله تعالى (القارعة ما القارعة) وفى البيضاوى : أى داهية تقرعهم وتقلعهم . فاللفظ محرف على كل حال

(٤) على رأى بعض الكاتبين هنا يكون خلافا حقيقيا مبنيا على خلاف حقيقى . فمن يعتبر المفهوم دليلا شرعيا يقول : نعم . ومن قال ليس بدليل شرعى يقول :

المفهوم له عموم أولا : وذلك أنهم قالوا لايختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به ، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لايثبت بالمنطوق به ، وهو ممالايختلفون فيه أيضا . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون فى المسألة خلاف ، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يختص بالآحاد فى خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه . فمثل هذا لايصح أن يعتد به خلافاً فى المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثانى اطِّراحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثانى . وفى هذا من بعض المتأخرين تنازعٌ ، والحق فيه ماذكر أولاً . ويدل عليه ماتقدم فى مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كما ذكر عن ابن عباس(١) فى المتعة وربا الفضل ، وكرجوع(٢) الأنصار إلى المهاجرين فى مسألة الغسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغى أن يحكى مثل هذا فى مسائل الخلاف

(والسادس) أن يقع الاختلاف فى العمل لافى الحكم ، كاختلاف القراء فى

لاعموم ، لاخصوص : لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم . ولكن كلام المؤلف ليس فى الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلا شرعيا وبين غيرهم ، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلا شرعيا أنفسهم ، كما قال العضد فى شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا فى أن له عموما أو لا فقال الأكثر له عموم ، ونفاه الغزالى . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اه فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الخ) أى الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالى . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط فى شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه

(١) أنه رجع عن حلهما الذى كان مخالفا فيه للجمهور إلى تحريمهما

(٢) تقدم له فى المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة فى فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما

وجوه القراءآت ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإنما وقع الخلاف بينهم فى الاختيارات ، وليس فى الحقيقة باختلاف ، فإن المرويات على الصحة منها لايختلفون[1] فيها

(والسابع) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، ويبنى على كل احتمالهما يليق به من غير أن يذكر خلافاً فى الترجيح، بل على توسيع المعانى خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافاً ؟ إذ الخلاف مبنى على التزام كل قائل احتمالا يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام فى مثل هذا

(والثامن) أن يقع الخلاف فى تنزيل المعنى الواحد ، فيحمله قومٌ على المجاز مثلا وقوم على الحقيقة ، والمطلوب أمر واحد[2] ؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً فى نحو قوله (يُخْرِجُ الحيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيِّتَ مِن الحيّ) فمنهم من يحمل الحيات والموت على حقائقهما ، ومنهم من يحملهما على المجاز ، ولا فرق فى تحصيل المعنى بينهما . ونظير هذا قول ذى الرُّمَّة :

— وظَاهِرْ لها مِن يا بِس الشَّخْت — و بائس الشخث

وقد مر بيانه وقول ذى الرُّمة فيه إن « بائس » و « يابس » واحدٌ ومثل ذلك قوله : (فأَصْبَحَتْ كالصَّرِيم) فقيل : كالنهار بيضاء لا شيء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شيء فيها . فالمقصود شيء واحد و إن شُبِّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان

(والتاسع) أن يقع الخلاف فى التأويل[3] وصرف الظاهر عن مقتضاه الى

---

(١) فلا يتأتى الاختلاف بينهم فى المتواتر

(٢) أى تحصل عليه على أى محمل ، كما سيقول (فلا فرق الخ)

(٣) أى فى تعين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى مايساعد عليه الدليل . فالتأويل فى كلامه بمعنى المآل كما فى قوله تعالى (وأحسن تأويلا)

ما دل عليه الدليل الخارجى ؛ فإن مقصود كلٍّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ الى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل ، وجميع التأويلات فى ذلك سواء فلا خلاف فى المعنى المراد وكثيراً مايقع هذا فى الظواهر الموهمة للتشبيه . وتقع فى غيرها كثيراً أيضا ؛ كتأويلاتهم (١) فى حديث (٢) خيار المجلس بناء على رأى (٣) مالك فيه ، وأشباه ذلك

(والعاشر) الخلاف فى مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد ؛ كما اختلفوا فى الخبر : هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف فى عبارة (٤) ، والمعنى متفق عليه . وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما . قال القاضى عبد الوهاب فى مسألة « الوتر أواجب هو ؟ » : إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا و بينهم فى معنى يصح أن تتناوله الأدلة ؛ وإن لم يريدوا ذلك وقالوا لا يحرم (٥) تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف فى عبارة لا يصح

(١) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعى من مواضع الاختلاف الحقيق ؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر فى غرضه : لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافا حقيقيا فى المعنى المراد . ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لايجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول

(٢) أخرجه البخارى عن ابن عمر

(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له فى بعض طرقه ورفعه ، وأخذ باجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك فى ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما . وقد توسع الزرقانى على الموطأ فى نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه

(٤) يقولون فى مثله إنه خلاف فى حال ، وهو قسم ثالث غير الخلاف فى العبارة المسمى خلافا لفظيا ، فلعله أيضا إصطلاح . والواقع أنه ليس خلافا حقيقيا على كل حال ، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالا لا على الوجه الأول الذى هو المعروف عند الحنفية فى الوتر . لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض عملى يفوت الجواز أى الصحة بفوته ، فلو شرع فى الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر

الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فان العبارات لامشاحة فيها ، ولاينبنى على الخلاف فيها حكم ، فلا اعتبار بالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، يجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقيس عليها ماسواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة (١) الإجماع

فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف فى ظاهر الأمر يرجع فى الحقيقة الى الوفاق (٢) أيضا

و بيان ذلك أن الشريعة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ، والاختلاف فى مسائلها راجع الى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان فى أنظار المجتهدين ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثانى فليس فى الحقيقة خلافاً ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ماخفى عليه لرجع (٣) عن قوله ، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضى

فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أولا ، كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستا فأقل والواجب الصرف عندهم هو ماثبت بدليل ظنى فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد . وهذه وأمثالها لايفوت الجواز بفواتها ، ولكن تركها عمدا مؤثم ، وسهوا مقتض لسجود السهو . فالخلاف بين المالكية وبينهم فى الوتر خلاف حقيقى يصح أن تتناوله الأدلة

(١) أى باثباته الخلاف فى محل الاجماع

(٢) أى فى التحرى عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذى قرره كل منهما يخالف الآخر

(٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين . فكل مجتهد منهم لقى مجتهدا آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه ، كما فى مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق فى الوضوء ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه . وكما اتفق لأبى يوسف مع مالك فى المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك . وكما سبق قريبا عن ابن عباس وعن الأنصار أيضا

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرٍّ[1] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباعٌ للدليل المرشد الى تعرف قصده ، وقد توافقوا فى هذين القصدين توافقا لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف مارآه لرجع اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم فى المعنى راجعاً الى القسم الثانى [2] ، فليس الاختلاف فى الحقيقة إلا فى الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذى هو واحد ، إلا أنه لايمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقا . وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً ، كما لايجوز له ذلك إن كان عنده مخطئا ، فالاصابة على قول المصوبة إضافية [3] ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فاذا كان كذلك فهم فى الحقيقة متفقون لا مختلفون

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين فى مسائل الاجتهاد ، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً ، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع ، فاختلاف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات

---

(١) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذى للمجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر . فالعبارة — كما ترى — فيها ركة ونبو عن هذا المقصود . ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحر الخ) لكان جيدا . وقوله (هذين القصدين) هما فى الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول الى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه

(٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع فى الواقع — بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ — إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه

(٣) أى بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين ، لا للواقع ، وإلا لما تعدد الصواب . وقوله (إلى قول واحد) أى فى هذا المقام ، وهو انه لايجوز له ان يرجع عن اجتهاده مطلقا إلا ببينة ، لا لمجرد ان غيره مصيب على قول التصويب

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون فى أصل التوجه لله المعبود و إن اختلفوا فى أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً ، ولأجل ذلك لايصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم [1] لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد . ولا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة و إلا لم يصح . والله اعلم

فصل

و بهذا يظهر أن الخلاف — الذى هو فى الحقيقة خلاف — ناشئ عن الهوى المضل ، لا عن تحرى قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل . وهو الصادر عن أهل الأهواء . وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصا على الغلبة والظهور بإقامة العذر فى الخلاف ، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء ، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها . و إنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق . وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا مافيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع ، ومخالفة الشرع ليست من الشرع فى شيء . فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال فى الشرع ، ولذلك سميت البدع ضلالات ، وجاء أن كل بدعة ضلالة ، لأن صاحبها مخطىء من حيث توهم أنه مصيب ، ودخول الأهواء فى الأعمال خفى [2] فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها فى الخلاف

(١) فى المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير فى الخلاف ، ولا بد من الترجيح وتحرى مقصد الشارع بأى طريق كان : كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح

(٢) قد لا يشعر به صاحبه ، فيتوهم انه مصيب فى اجتهاده الذى بعض مقدماته مبنى على الهوى

المقرر فى الشرع . فلا خلاف[1] حينئذ فى مسائل الشرع من هذه الجهة

فان قيل : هذا مشكل ، فان العلماء قد اعتدوا بها فى الخلاف الشرعى ، ونقلوا أقوالهم فى علمى الأصول ، وفرعوا عليها الفروع ، واعتبروهم فى الاجماع ، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم

فالجواب من وجهين : « أحدهما » أنا لانسلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أتوا بها ليردوها ويبينوا فسادها ، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا مافيها وذلك فى علمى الأصول معا بيّن . وما يتفرع عليها مبنى عليها

« والثانى » إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى باطلاق ، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأسا . وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغا يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصاره فمثله لايقال فيه إنه متبع للهوى مطلقا ، بل هو متبع للشرع ، ولكن بحيث يزاحمه الهوى فى مطالبه من جهة اتباع المتشابه ، فشارك أهل الهوى فى دخول الهوى فى نحلته ، وشارك أهل الحق فى أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة . وأيضا فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق فى مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة ، وأشدُّ مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها فانا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حمى التنزيه ونفى النقائص وسمات الحدوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلافهم فى الطريق قد لايخل بهذا القصد فى الطرفين معا . وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية

وإلى هذا[2] فإن منها مايشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه ، ولهذا

---

(١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التى دخلها الهوى باتباع المتشابه ، فلا تحسب منها ، ولا يقال بالنسبة لها إنّ هناك خلافا

(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق فى تنزيه الله تعالى — وإن لم يصادفوا صميم الحق فى كثير من المسائل التى خالفوا فيها — أن هناك من مسائل خلافهم ماهو مشكل فى ذاته ، ويصعب الخوض فى الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لهم وجه فى جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الاسلام بسبب بدعهم . وأيضا فانهم لما دخلوا فى غمار المسلمين ، وارتسموا فى مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع فى غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم ، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد فى بعضهم ، ومداركُ الاجتهاد تختلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم فى الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط[1] ، ولهذا تقرير[2] فى كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم

وفى الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة . وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها فى الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعا ، فصارت أقوالهم زَلاَّت لا اعتبار بها في الخلاف ، فالاتفاق حاصل إذا على كل تقدير

فالحاصل من مجموع هذه المسألة أن كلية الاسلام متحدة على الجملة فى كل مسألة شرعية . ولولا الاطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق

وبقى النظر فى المقدار الذى إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر فى طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

---

(١) أى وعدم تميز حقهم من باطلهم ، فيرد كل ماينسب اليهم ولو كان حقا ، وذلك لايصح

(٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا ؟ والحنفية تشترط . وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج . والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها ، فان لم يدع إليها كان قوله فى غير بدعته معتبرا فى انعقاد الاجماع

﴿ أحدها ﴾ أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه ؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى[1] ما حصّل ، لكنه مجملٌ بعد ، وربما ظهر[2] له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً ، وربما لم يظهر بعد ؛ فهو ينمي البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة ، ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعرض له في طريقه ، يهديه الى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه ، مثبتا قدمه ، ورافعا وحشته ، ومؤدبا له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فهذا الطالبِ حين بقائه هنا ، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه ، ويعارضها وتعارضه ، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بِحِكَمِهَا ومقاصدها ، ولم تتلخص له بعد — لايصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه ، لأنه لم يتخلص له مُسْتندالاجتهاد ، ولاهو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه . فاللازم له الكف والتقليد

﴿ والثاني ﴾ أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق[3] معنى ما حصّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي ، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك ، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين[4] الدالة على صحة ما في يديه ، فهو يتعجب من المتشكك في محصوله ، كما يتعجب من ذى عينين لايرى ضوء النهار

(١) أي بسره وحكمته

(٢) أي مفصلا

(٣) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث : الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات . ومكملاتها ، واستقصاء انبثاثها في أبواب الشريعة ، بحيث تكون ميزانا يزن به كل مايرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتا ورسوخا في اعتقاده حيث ان مايورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه

لكنه استمر به [١] الحال إلى أن زل محفوظه [٢] عن حفظه حكما ، وإن كان موجوداً عنده ، فلا يبالى فى القطع على المسائل : أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصلَ الطالب على هذه المرتبة [٣] فهل يصح منه الاجتهاد فى الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعى إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبيت له معانى النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً للبعض ، ولم يبق عليه فى العلم بحقائقها مطلب [٤] فالذى حصل عنده هو كلية الشريعة ، وعمدة النحلة ، ومنبع التكليف . فلا عليه أنظرَ فى خصوصياتها المنصوصة [٥] أومسائلها الجزئية أم لا ، إذلا يزيده النظر فى ذلك زيادة ، إذ لو كان

(١) فى الترقى لادراك مقاصد الشريعة وأصولها . حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت فى الواقع لاتزال عنده ، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يبالى فى استنباطه الحكم : أنص على دليله الخاص أم لا ؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولوخالفت النص ، لأنه لم يصل بعد الى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتى فى اعمال ذى الرأى رأيه مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئى رده إلى الكلى الذى اعتمده

(٢) أى من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التى سماها سابقا جزئيا إضافيا

(٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة ، حتى صار مجتهدا فى الأصول . فمن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قتلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة

(٤) فقد عرف الضرورى والحاجى والتحسينى ومكملاتها فى سائر الأبواب ، وصار لا يخفى عليه من ذلك شىء . فصارت مقاصد الشارع فى سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز

(٥) أى الوارد فيها الأدلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أى الاضافية وهى القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية

كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة ، وقد فرضناه واصلا . هذا خلف

ووجه ثان ، وهو أن النظر فى الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك[١] المطلوب الكلى الشرعى ، حتى يبنى عليه فتياه و يرد إليه حكم اجتهاده ، فاذا كان حاصلا فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال

و وجه ثالث[٢] ، وهو أن كلى المقصود الشرعى إنما انتظم له من التفقه فى الجزئيات والخصوصات ، و بمعانيها ترقَّى إلى ماترقى إليه ، فان تكن فى الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلى ، فهى حاكمة فى الحقيقة ، لأن المعنى الكلى منها انتظم ، ولأجل ذلك لاتجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[٣] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة ، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته . فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطلوب

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه

منها أن صاحب هـذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتعاضدت مراميها ، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعا ، حتى صارت الشريعة فى حقه أمراً متحداً ، ومسلكا منتظما ، لايزل عنـه من مواردها فرد ، ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا[٤] وهو مأخوذ بطرف لابد من اعتباره عن طرف

---

(١) تقدم بيانه بتوسع فى المسألة الاولى من كتاب الأدلة فى قوله (فان قيل الكلى لا يثبت كليا إلا من استقراء الجزئيات كليا أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ)

(٢) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئى بل يقول إنه منظور إليه وحاكم فى الواقع . وما قبله يقول : لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلى من جزئياته ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

(٣) أى وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط . وسيأتى للمانع أن ينازعه فى اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة

(٤) لعل هنا سقطا حاصله : (لايترك النظر إلى الجزئى) وهو جواب إذا

آخر لابد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين فى كتاب الأدلة أن اعتبار الكلى مع اطّراح الجزئى خطأ كما فى العكس . وإذا كان [1] كذلك لم يستحق مَن هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمّل ما يحتاج الى تكميله

ومنها أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها مالايليق بمحل آخر ؛ كما فى النكاح مثلا ، فإنه لايسوغ أن يجرى مجرى المعاوضات [2] من كل وجه ، كما أنه لايسوغ أن يجرى مجرى الهبات والنحل من كل وجه . وكما فى مال العبد [3] وثمرة الشجر ، والقرض ، والعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لاتليق بغيره . وكما فى الترخصات [4] فى العبادات والعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك — وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلا الى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات — فتنزيل حفظها فى كل محل على وجه واحد لايمكن ؛ بل لابد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب ، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية . فمن كانت عنده الخصوصيات فى حكم التبع الحكمى ، لافى حكم المقصود العينى بحسب كل نازلة ،

أى إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد ، غير حاصل على الركن الآخر ، وهو اعتبار الجزئى

(١) هذه هى القضية الكبرى فى الدليل . فهى بمنزلة قوله : وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

(٢) أى مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهى مرتبة الحاجيات

(٣) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة . وتقدم له أننا لو طردنا الباب فى كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا فى كل رتبة ما يليق بها فان ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات

(٤) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات فى الضروريات ، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الشارع ؟ هذا لايستمر مع الحفظ على مقصود الشارع .

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألايعتبر محالها وهى أفعال المكلفين ، بل كما يجرى الكليات فى كل جزئية على الاطلاق يلزمه أن يجريها فى كل مكلف على الاطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم . وهذا لايصح كذلك على ما استمر عليه الفهم فى مقاصد الشارع ، فلا يصح مع هذا [1] إلا اعتبار خصوصيات الأدلة فصاحب هذه المرتبة لايمكنه التنزل الى ما [2] تقتضيه رتبة المجتهد ، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد

و إذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقى فيها باقية الإشكال [3]

ومن أمثلة هذه هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق ، ومذهب من أعمل القياس على الاطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة ؛ فان كل واحد من الفريقين غاص به الفكر فى منحى شرعى مطلق عام اطرد له [4] فى جملة الشريعة اطراداً لايتوهم معه فى الشريعة نقص ولا تقصير ،

---

(١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة

(٢) وهو النظر فى الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة

(٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه فى المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلا بمسألة العسل الذى شربه الصفراوى مع الآية الكريمة ، إلى أن قال (فلا يصح إهمال النظر فى هذه الأطراف ، فان فيها جملة الفقه . ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها .

(٤) أى حتى وصل إلى كلية أصولية هى اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثانى اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير

بل على مقتضى قوله : (اليومَ أكملتُ لكم دينكم)

فصاحب الرأى يقول : الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصا ، دل على ذلك الاستقراء . فكل فرد جاء مخالفا فليس بمعتبر شرعا ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[1] مما لا يعتبر ، لكن على وجه كلى عام . فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخاص ظنى ، فلا يتعارضان

والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا ، ومصالحهم تجرى على حسب ما أجراها الشارع ، لا على حسب أنظارهم [2] فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين فى الاصابة ، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك . واتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لا يعارض العام القطعى

فأصحاب الرأى جرّدوا المعانى[3] فنظروا فى الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ . والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها ، واطّرحوا خصوصيات المعانى القياسية ، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمدته فى فهم الشريعة

ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل[4] ما خرّج ثابت فى الدلائل عن عبد الصمد

(١) وهو ما كان من مقاصد الشارع فى المراتب الثلاث

(٢) أى التى من شانها أن تختلف فى الحكم على الشىء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة

(٣) أى الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التى فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة . أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب ، ووقفوا عندها ولو كانت فى نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة

(٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات ، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر الى المعانى واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأى ، ومنهم من نظر الى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية . كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظى فى الأحاديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت فى كتاب جدى : (أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول فى رجل باع بيعا واشترط شرطا ؟ قال : البيع باطل ، والشرط باطل ، وأتيت ابن أبى ليلى فقال : البيع جائز والشرط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا فى مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال لا أدرى ماقالا ؛ حدثنى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط[1] فأتيت ابن أبى ليلى فأخبرته بقولهما فقال: لا أدرى ماقالا؛ حدثنا هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بريرة واشترطى لهم الولاء ؛ فإن الولاء لمن أعتق »[2] فأجاز البيع وأبطل الشرط . فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولها ، فقال : ما أدرى ماقالاه ، حدثنى مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى منى رسول الله صلى الله عليه وسلم ناقة[3] فشرطت حملانى ، فأجاز البيع والشرط »[4] اه . فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد[5] فى فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعتماد عليه . والله أعلم

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) أخرجه الستة مع اختلاف فى اللفظ

(٣) المعروف فى قصة جابر (جمل) لا ناقة

(٤) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقائلين بأن النظر الى الجزئى ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد ؟ إن هذا بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند الى الحديث الذى رواه ، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث فى السند أو فى المتن أو بخارج عنهما . وربما أيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدرى ماقالاه) فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذى هو بصدده غير ظاهر .

﴿ والثالث ﴾ أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعانى الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصده التبحر فى الاستبصار بطرف عن التبحر فى الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو يجرى على عموم واحد منهما دون[1] أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل[2] ما تلخص له على ما يليق فى أفعال المكلفين . فهو فى الحقيقة راجع الى الرتبة التى ترقى منها ، لكن بعلم المقصود الشرعى فى كل جزئى فيها عموماً وخصوصا

وهذه الرتبة لاخلاف فى صحة الاجتهاد من صاحبها . وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها ، غير مقهور فيها ، بخلاف ماقبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات الى الخصوصيات . وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ ، فهو الذى يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النزاع فى الاستحقاق أو عدمه والله أعلم

ويسمى صاحبُ هذه المرتبة الربّانى ، والحكيم ، والراسخ فى العلم ، والعالم والفقيه ، والعاقل ؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كباره ويوفى كل أحد حقه حسبما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه ، وفهم عن الله مراده

ومن خاصته أمران : « أحدهما » أنه يجيب السائل على ما يليق به فى حالته على الخصوص إن كان له فى المسألة حكم خاص ؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فانه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص . « والثانى » أنه ناظر فى المآلات قبل الجواب عن السؤالات ؛ وصاحب الثانية لا ينظر فى ذلك ، ولا يبالى بالمآل.

(١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

(٢) أى فلابد فى النظر فى محال الخصوصيات وهى أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء ، بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آنفا فى حجج المانع

إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما وكان فى مساقه كليا . ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة فى مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل . وفى مذهب مالك من ذلك كثير [1]

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين . ولكن لابد من إعادة شىء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، ويبين جهة المأخذ فى الطريقين

وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهى الأولية كانت فى غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ماتقتضيه مجارى العادات عند أرباب العقول ، وعلى ما تحكمه [2] قضايا مكارم الأخلاق : من التلبس من كل ماهو معروف فى محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر فى محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر فى محاسن العادات ، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها [3] فكان أكثر ذلك موكولا الى أنظار المكلفين فى تلك العادات ، ومصروفا الى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات ، وما استطاع من تلك المكارم فى التوجه بها للواحد المعبود . من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينه الكتاب والسنة . وإنفاق الأموال فى إعانة المحتاجين ، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر فى الشريعة ، وصلة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة فى ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب

(١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التى يكون النظر فيها إلى جزئى فى مقابلة الكلى

(٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التى تفيد أنه ليس المراد من المكارم مايختلف فيها العرف والأزمان ، فتكون مكرمة فى زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة فى زمن آخر . ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة فى الجاهلية الخ)

(٣) أى من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، وإصلاح ذات البين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتى هى أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التى لم ينص على تقييدها بعد

وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش ، على مراتبها فى القبح فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن

فكان المسلمون فى تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم ، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم ، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، و بعد وفاته وفى زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا بما وقعت بينهم مشاحات فى المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم فى مقطع الحق أوعرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضى أحكاماً خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات فى مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ، ومشروعات تكمّل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات [(١)] لاتستقل بإدراكها العقول السليمة ، فضلا عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات ، ولا سيما حين دخل فى الاسلام مَن لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربى أوغيره ، أو من كان على عادة فى الجاهلية وضرِىَ على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه وهى فى نفسها على غير ذلك ، وكذلك الأمور التى كان لها فى عادات الجاهلية جريان لمصالح رأوْها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا الى [(٢)] ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قوُوا على عدوهم وطلبوا

(١) أى إضافية

(٢) أى فالجهاد تشريع مدنى جديد ، وليس تفصيلا وتكميلا لما سبق فى مكة ، لأنه لم يكن سببه قد تم فى مكة . وهو ظاهر ، وإن كان قد يتنافى مع ماسبق له فى المسألة الثانية من كتاب الأدلة ، حيث قال هناك « والجهاد الذى شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله يابنى أقم

بدعائهم الخلقَ الى الملة الحنيفية ، و إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بغاية البيان : تارة بالقرآن ، وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقى المحكم قانونا

الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » وهو توجيه منه لتلك المسألة التى تقول: (لما وجدت فى المدنيات كليا فانه جزئى بالنسبة إلى ماهوأتم منه أوتكميل لأصل كلى) . وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد فى كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين وفصل . بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهنى المحض ، الذى لم يتحقق فى الخارج على أى وجه كان فى مكة . بخلاف الأنواع السابقة فانها بنفسها شرعت مطلقة ، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ ، فلذلك عد تشريع الجهاد فى المدينة تشريعا جديدا ، بخلافها ولكن يبقى قوله : (وإلى الأمر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ماأمر الله) الذى يقتضى أنه شرع بالمدينة . وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفا أنه مقرر فى مكة كما ورد فى سورة لقمان . إلا أن يقال إنه ليس عطفا مغايرا حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد ، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وكأنه قال (الذى هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك .

ولنوسع الكلام بمقدار مايتضح المقام : جاء فى سورة العنكبوت (ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه) قال بعض المفسرين : جاهد جهاد النفس. وقال بعضهم :بل الأعم من جهاد الغزو . وجاء فى آخر السورة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قالوا : أطلق الجهاد ليعم الأمرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد فى الآية الثبات على الايمان . ومن قال : خاص بجهاد الغزو . والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال : ماعدا الآيات العشر الأول ، ومن قال : بل كلها مدنية . ينبنى على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التى منها (ومن جاهد) وكان اطلاق الجهاد فى آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكيا

مطرداً ، وأصلا مستناً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة ، و بناء على تلك الأصول المحكمة ، فضلا من الله ونعمة

فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ ؛ لأنها فى عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، و إنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات

وهذا كله ظاهر لمن نظر فى الأحكام المكية مع الأحكام المدنية ، فان «الأحكام المكية » مبنية على الانصاف من النفس ، وبذل المجهود فى الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما « الاحكام المدنية » فمنزلة فى الغالب

بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله فى آية الأمر بالمعروف ، غايته أنه مجمل من جهة الوقت . ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو . ولا يخفى ما فى الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور . نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت فى الأمر بالجهاد آية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وسورة الحج قيل مدنية ، وقيل مكية ، والأصح أنها مركبة من مدنى ومكى ، ولم يحققوا تمييز المكى من المدنى فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت فى الأمر به (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فى سورة البقرة المدنية قطعا . فكيف يجمع بين ما قالوه فى الآيتين مع ما قالوه فى آيات العنكبوت ؟ فما قالوه فى آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق ، ويخالف ما قالوه فى العنكبوت . نقول : إن الجهاد قرر فى مكة فضله ، وأثنى عليه الثناء الذى يستلزم مشروعيته ، ولوح إلى أنه سيكون نافذا إذا جاء وقته ، وكمل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقد كانوا يجيئونه صلى الله عليه وسلم بمكة هذا مشجوج الرأس ، وهذا مجروح ، وهذا مهان ، فيقول لهم . « لم يؤذن لى » بل جاء النهى عنه فى جملة آيات ، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الاذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون إنه تشريع مدنى . إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة فى مكة بنفسه لا بمجرد دخوله فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وان كنت عرفت وجه صنيعه

على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات — فى الجزئيات لا الكليات، فان الكليات كانت مقررة محكمة[١] بمكة — وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها . وذلك[٢] يؤتى بها فى السور المدنيات تقريراً وتأكيدا ، فكملت جملة الشريعة ـ والحمد لله ـ بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليومَ أكملتُ لكم دِينَكُم وأتممتُ عليكم نِعمتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الاسلامَ دِينا

وانما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التى هى مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة . وكأنهم واقفون للناس فى اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله الى ما حرم ، فهم يحققون للناس مناط هذه الاحكام بحسب الوقائع الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى الى مقاربة الحد الفاصل ، فهم يزعونهم عن مداخلة الحمى ، واذا زل أحدهم يبين له الطريق[٣] الموصل الى الخروج عن ذلك فى كل جزئية ، آخذين بحجزهم تارة بالشدة[٤] وتارة باللين[٥] فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحروا

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركا فلم يفصلوا

---

(١) كما فى قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ) وكما فى قوله (فاما الذين شقوا ففى النار — الى قوله : وأما الذين سعدوا الخ) وكما فى آيات (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) والتذيلات التى جاءت عقبها وقوله (فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا الخ) ومثله كثير فى تقرير الجزاءات الكلية

(٢) لعله (ولذلك)

(٣) من الكفارات وغيرها

(٤) و(٥) يحتاج إلى بيان فان ذلك فان ذلك انما يظهر فى مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا فى الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر فى الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم

القول فيه ، لأنه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان فى أكثر الامر يستقل بإدراك العمل فيه ، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه . وقد تشتبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل ، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الاول فعلى هذا كل من كان بُعده من ذلك الحد أكثر كان اعراقه فى مقتضى الأصول الكلية أكثر

واذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين ، وبون ما بين المنزلتين ، وكذلك ما يؤثر من شيَم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الاصول . وعلى هذا القسم عول من شُهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم فى الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر فى هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس فى المعاملات والمناكحات فأجروها بالاصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثوانى حين اضطروا الى ذلك فعاملوا ربهم فى الجميع ولا يقدر على ذلك الا الموفَّق الفذّ . وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها ، حتى صارت كالنسى المنسى ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء [1] »

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر فى الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة وأما النظر فى الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه

---

(١) تقدم (ج ١ — ص ٩٨)

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكى على ما أداهم اليه اجتهادهم واحتياطهم ، فسبقوا غاية السبق حتى سموا السابقين باطلاق ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم فى ذلك السبق من شاء الله من الانصار ، وكلت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت فى أصولها أقدامهم فكانت المتممات أسهل عليهم ، فصاروا بذلك نورا حتى نزل مدحهم والثناء عليهم فى مواضع من كتاب الله ، ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم ، وجعلهم فى الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى فى أهل الشريعة ، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا فى الاجتهاد وأمعنوا فى الانقياد لما حد لهم فى المكى والمدنى معاً ، لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات ، ولا صدهم عن بذل المجهود فى طاعة الله ما متعوا به من الاخذ بحظوظهم وهم منها فى سعة (والله يختص برحمته من يشاء)

فعلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل الثانى فبها ونعمت . وعلى الاول جرى الصوفية الأول ، وعلى الثانى جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين الى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة ، فان الذى يظهر لبادىء الرأى منهم أنهم التزموا أموراً لاتوجد عند العامة ، ولا هى مما يلزمهم شرعا ، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا مالم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة . لكن إذا فهمت حالة المسلمين فى التكليف أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ،

(١) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى يبنى عليه مقصده فى تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله (فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ الاصل الاول الخ)

تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء ، وباتباعها عُنُوا على وجه لا يضاد المدني المفسر

فإذا سمعت مثلا أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة فى مائتى درهم، فقال : « أما على مذهبنا فالكل لله ، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم » وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما تقدم ، فان التنزيل المكى أمر فيه بمطلق إنفاق المال فى طاعة الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجتهاد المنفق ، ولا شك أن منه ماهو واجب ، ومنه ماليس بواجب والاحتياط فى مثل هذه المبالغةُ فى الانفاق فى سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا المسئول فى خاصة نفسه بما أفتى به . والتزمه مذهبا فى تعبده ، وفاء بحق الخدمة ، وشكر النعمة، و إسقاطا لحظوظ نفسه ؛ وقياما على قدم العبودية المحضة ، حتى لم يبق لنفسه حظا وإن أثبته له الشارع ، اعتمادا على أن لله خزائن السموات والأرض ، وأنه قال : (لا نسألك رزقا نحن نرزقك) وقال : (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وقال : (وفى السماء رزقكم وما توعدون) ونحو ذلك . فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به . ومثله لا يقال فى ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ، ولا متكلف فى التعبد ، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد فى التنزيل المدنى حين فرضت الزكوات ، فصارت هى الواجبة انحتاما . مقدرة الا تتعدى الى ما دونها ، وبقى ما سواها على حكم الخيرة ، فاتسع على المكلف مجال الإبقاء جوازاً ، والانفاق ندبا ، فمن مقل فى إنفاقه ومن مكثر ، والجميع محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسئول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله

ومنهم من لاينتهى فى الانفاق الى إنفاد الجميع، بل يبقى بيده ما تجب فى مثله الزكاة حتى تجب عليه ، وهو مع ذلك موافق فى القصد لمن لم يبق شيئا ، علما بأن فى المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحقيقاً ، وإنما فيه الاجتهاد . فلا يزال

ناظراً فى ذلك مجتهداً فيه ما بقى بيده منه شىء ، متحملا منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده ، أو كالوكيل فيه لخلق الله ، سواء عليه أمدّ نفسه منه أم لا

وهذا كان غالبَ أحوال الصحابة ، ولم يكن إمساكهم مضادا لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجرى على اعتبار سنة الله تعالى فى العاديات ، والأول ليس للعاديات عنده مزية فى جريان الأحكام على العباد

وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع فى المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر فى كل خصلة من الخصال المسكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكما بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف القسمين الأولين : وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها

فإن قيل فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء ؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام ؛ بمعنى أنه مبنى على حالة يكون المستفتى عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله فى جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الحظ لنفسه ، فساغ أن يفتى على حسب حاله ، لأنه يقول : هذه حالتى فاحملنى على مقتضاها ! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه ، كما لو قال أحد للمفتى : إنى عاهدت الله على أن لا أمس فرجى بيمينى ، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئا ، وأن لا تمس يدى يدَ مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعلِ فضلٍ ، وقد قال تعالى : (أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) ومدح الله فى كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا ـ وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو مما يطلب الوفاء به مالم يمنع مانع . وفى الحديث : « إنَّ خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً »[1] فكان أحدهم يقع له سوطه من يده فلا يسألُ أحداً أن يُناوله إياه . وقال عثمان : ما مسستُ

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٢٦)

ذَكَرَى بيمينى منذ بايعت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقصةَ حَمِىِّ الدَّبْرِ ظاهرةٌ فى هذا المعنى ، إذ عاهد الله أن لا يمس مشركا ، فحَمَتْهُ الدَّبْرُ حين استشهد أن يمسه مشرك ، الحديث كما وقع

غير أن الفُتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية ، لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال . وأما الفقهاء فانما يتكلمون فى الغالب مع مَن كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع ، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه ، وحدودُ الحظوظ معلومة فى فن الفقه . فلو فرضنا أحداً جاء سائلا وحالُه ما تقدم لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه

ولا يقال إن هذا خلاف ما صرح به الشارع ؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع ، لكن جعل إحدى الحالتين وهى المتكلَّم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ولم يُلزمها أحداً لأنها اختيارية فى الأصل بخلاف الأخرى العامة فانها لازمة ، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموماً ، كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه

فان قيل : فاذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم ؟

قيل : لم يفت بها مقتضى اللزوم الذى لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك ، و إنما يفتى بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسبما استدعاه حاله ، وأصل الإلزام معمول به شرعاً ، أصله النظر والوفاء بالعهد فى التبرعات . ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم ؛ كالمتعة فى الطلاق ، وحديث : (لا يَمنعنَّ أحدكم جاره أن يغرز خشبة فى جداره)[1] . وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها ؛ كحديث[2] الأشعريين إذ أرملوا ، وقوله :(من كان له فضل ظهرٍ فليَعُد به على من لا ظهر له) الحديث بطوله ![3] وقوله : (مَن ذا الذى تألَّى على الله لا يفعل الخير ؟)[4] و إشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه

(١) حديث البخارى فى كتاب المظالم

(٢) فى البخارى كتاب الشركة وقد تقدم

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ – ص ٢٥٤)

(٤) رواه مسلم باختلاف فى اللفظ

الشطرَ من دَينه[١] . وقد أنزل الله فى شأن أبى بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مِسطح (ولاَ يأْتَلِ أُولُوا الفضلِ مِنكم) الآية ! وبذلك عمل عمر ابن الخطاب فى حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله ليَمُرَّنَّ به ولو على بطنك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع فى مراتبه ، فانه يفتَى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان ، فسألها : مَن أنت ؟ فقالت أخت بشرٍ الحافى . فأجابها بترك الغزل بضوئها . هذا معنى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرِّفٌ عن مالك فى هذا المعنى أنه قال : كان مالك يستعمل فى نفسه مالا يُفتى به الناس ، يعنى العوام ، ويقول : لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما[٢] لو تركه لم يكن عليه فيه إثم . هذا كلامه . وفى هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير . والله أعلم

---

(١) حديث طويل فى مسلم

(٢) أى بفعل ما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس ، واسقاط للحظ

الطرف الثانى

فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

والنظر فيه فى مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المفتى قائمٌ[1] فى الأمة مَقامَ النبى صلى الله عليه وسلم

والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النقل الشرعى فى الحديث « ان العلماء ورثةُ الأنبياء ، وان الأنبياء لم يُورثوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورثُوا العلم »[2] . وفى الصحيح[3] : « بينَا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحٍ من لبنٍ فشربتُ حتى إنّى لأرَى الرّيَّ يخرُجُ من أظفارى ، ثم أعطيتُ فضلِى عمرَ بنَ الخطاب : قالوا : فما أوّلته يا رسول الله ؟

---

(١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بجملة أمور : منها الوراثة فى علم الشريعة بوجه عام ، ومنها إبلاغها للناس ، وتعليمها للجاهل بها ، والانذار بها كذلك ومنها بذل الوسع فى استنباط الاحكام فى مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها . فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين ، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الاولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة فى النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هى عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتى أهم الرتب الثلاثة فى القيام مقامه والخلافة عنه صلى الله عليه وسلم كما سيقول المؤلف . وبهذا التقرير يتضح كلامه ، فليست الامور الثلاثة دليلا على نوع واحد ، بل المستدل عليه أنواع ثلاثه كلها داخلة تحت الخلافة عنه . وأدلتها أيضا مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخارى فى كتاب فضائل الاصحاب

قال : العلم » وهو فى معنى الميراث . و بعث النبى صلى الله عليه وسلم نذيراً ؛ لقوله : (إنَّما أنتَ نذير) وقال فى العلماء : (فلولا نفرَ مِن كل فِرْقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقَّهوا فِى الدين ولِيُنذِروا قوْمَهم) الآية ! وأشباه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أنه نائب عنه فى تبليغ الأحكام ؛ لقوله : « ألاَ لِيُبلغِ الشاهدُ منكم الغائبَ [1] » ، وقال : « بلغُوا عنى ولو آيةً [2] » ، وقال : « تَسْمَعُونَ ويُسمَعُ منكم ، ويُسمعُ ممن يَسمعُ منكم [3] » . و إذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبى

﴿ والثالث ﴾ أن المفتى شارع من وجه ؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، و إما مستنبط من المنقول . فالأول يكون فيه مبلغا . والثانى يكون فيه قائماً مقامه فى إنشاء الأحكام ؛ و إنشاء الأحكام إنما هو للشارع [4] . فاذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجبٌ اتباعه والعملُ على وفق ما قاله . وهذه هى الخلافة على التحقيق ؛ بل القسم الذى هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعانى من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع اليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضاً فى هذا المعنى . وقد [5] جاء فى الحديث « أن مَن قرأ القرآنَ فقد أدرجتِ النبوَّةُ بين جَنْبيه » [6]

وعلى الجملة فالمفتى مخبر عن الله كالنبى ، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين

(١) رواه البخارى فى خطبته صلى الله عليه وسلم بمنى

(٢) رواه البخارى فيما يذكر عن بنى اسرائيل ورواه أيضا أحمد والترمذى،

(٣) رواه احمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس ، وهو حديث صحيح

(٤) أى بالوحى أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم

(٥) يصلح أن يكون دليلا للرتب الثلاث

(٦) روى هذه الجملة فى الاحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه بن أبى شيبة فى المصنف موقوفا على عبد الله بلفظ (فانما استدرجت النبوة الخ) ورواه محمد بن أبى نصر والطبرانى فى الكبير عنه وابن

بحسب نظره كالنبى ، ونافذ أمره فى الأمة بمنشور [١] الخلافة كالنبى . ولذلك سمّوا أولى الأمر ، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله فى قوله تعالى : (يا أيها الّذين آمَنوا أطِيعو اللهَ وأطِيعُوا الرسولَ وأولى الأمرِ مِنكم) والأدلة على هذا المعنى كثيرة

فاذا ثبت هذا انبنى عليه معنى آخر ، وهى

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن الفتوى من المفتى تحصل من جهة القول ، والفعل ، والإقرار

﴿ فأما الفتوى بالقول ﴾ فهو الأمر المشهور . ولا كلام فيه

﴿ وأما بالفعل ﴾ فمن وجهين :

﴿ أحدها ﴾ ما يقصد به الافهام فى معهود [٢] الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرّح به ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا » [٣] وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام فى حَجته فقال : ذَبحتُ قبل أن أرمى . فأومأ بيده قال : « لا حرج » [٤] وقال : « يُقبضُ العلمُ ويظهرُ الجهلُ والفِتنُ

الانبارى والبيهقى وابن عساكر عن أبى أمامة مرفوعا ورواه فى الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمرو بلفظ (فقد استدرج النبوة الخ) عن الحاكم وقال صحيح الاسناد

(١) أقرب معانى (المنشور) هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار اليه سابقا من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله عليه وسلم

(٢) أى فى عرف المفتى والمستوفى، فرب اشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف

(٣) فى المصابيح (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام فى الثالثة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا) يعنى تمام ثلاثين وهذه هى التى يتمشى عليها رواية المؤلف وهى رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا النسائى وليس فيه الايماء باليد بل كل الاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن ابى داود كذلك وقد وردت رواية الايماء باليد فى البخارى فى كتاب العلم باب من أجاب الفتيا باشارة اليد والرأس

ويكثر الهرج » قيل : يا رسول الله وما الهرج ؟ فقال هكذا بيده ، فحرّفها كأنه يريد القتل (١) . وحديث عائشة فى صلاة الكسوف حين أشارت الى السماء قلت آية ؟

فأشارت برأسها أى نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات ، قال للسائل : « صل معنا (٢) هذين اليومين » ثم صلّى ، ثم قال له : « الوقتُ ما بين هذين » (٣) أو كما قال . وهو كثير (٤) جداً

﴿والثانى﴾ ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، ومبعوثاً لذلك قصداً . وأصله (٥) قول الله تعالى : (فلمَّا قضى زيدٌ منها وطراً زوَّجْناكها ، لكى لا يكونَ على المؤمنين حَرَجٌ) الآية ! وقال قبل ذلك : (لقَدْ كان لكم فى رسولِ اللهِ أسوةٌ حَسَنَةٌ) الآية ! وقال فى إبراهيم : (قد كانت لكم أسوةٌ حَسَنَةٌ فى إبراهيمَ) الى آخر القصة (٦) ! والتأسى إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله ؛ وشَرْعُ من قبلنا

(١) أخرجه البخارى

(٢) لو اكتفى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابى منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت الخ) والافتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذى إنما حصل مساعداً على إيجاز الافتاء القولى . نعم له دخل فى قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها . وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول

(٣) تقدم

(٤) كحديث الأنصارى الذى شكا عدم الحفظ فقال له . استعن بيمينك : وأومأ بيده إلى الخط . وقد يقال أيضا انها مركبة منهما . وسيأتى فى المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إنى أفعله

(٥) أى الدليل القولى العام للاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم

(٦) والكلام وإن كان فى الفعل وباقى القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الخ يعد فعلا فى هذا المقام ، كما سبق فى القول التكليفى ، وهو الذى لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعى ، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال . وبيانه فى المسألة السادسة من السنة

شرعٌ لنا (١) . وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة : « ألاَ أَخبرْتيهِ أنى أقبّلُ وأنا صائمٌ »(٢) ؟ وقال: « صَلُّوا كما رأيتُمونى أصَلى (٣) » « وخُذُوا عنى مَنَاسِكَكُم (٤) » وحديث (٥) ابن عمر وغيره فى الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى ؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله فى بيان الأحكام كأقواله

واذا كان كذلك وثبت للمفتى أنه قائم مقام النبى ونائبٌ منابه لزم من ذلك أن أفعاله محلٌ للاقتداء أيضاً . فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر ، ومالم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين :

﴿ أحدها ﴾ أنه وارث ، وقد كان المورِّث قدوةً بقوله وفعله مطلقا (٦) ، فكذلك الوارث ، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة . فلابد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله

﴿ والثانى ﴾ أن التأسى بالأفعال — بالنسبة الى من يُعظَّم فى الناس — سرٌّ مبثوثٌ فى طباع (٧) البشر ، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال ، لاسيما

(١) الآيه فيها التصريح بطلب القدوة بابراهيم ، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة

(٢) رواية مالك (ألا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة ، وقد تقدمت هذه الرواية . ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبى سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيه الخ) أن يكون الضمير مذكرا لأنه يعود إلى عمر ابنها

(٣) متفق عليه

(٤) رواه مسلم

(٥) هى أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم وتجد كثيراً منها فى باب الحج ، لا سيما حديث عبيد بن جريج فى الحج ، أخرجه فى التيسير عن الثلاثة وأبى داود

(٦) أى سواء أقصد به البيان أم لم يقصد

(٧) وهل يكفى هذا لأن يكون دليلا شرعيا على شرعية التأسى بالمفتى ولو لم يقصد البيان ؟

عند الاعتياد والتكرار ، وإذا صادف محبة وميلا الى المتأسى به . ومتى وجدت التأسى بمن هذا شأنه مفقودا فى بعض الناس فاعلم أنه إنما تُرك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك[١] فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى محلين

﴿ أحدهما ﴾ حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الايمان ، ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من آكد متمسكاتهم التأسى بالآباء ؛ كقوله : (وإذا قِيل لهمُ اتَّبِعوا ما أنزلَ اللهُ قالوا بل نَتَّبعُ ما وجدنا عليه آباءنا) وما أشبهه من الآيات ، وقالوا : (أجَعلَ الآلهةَ إلهاً واحدا ؟ إنَّ هذا لشَيْءٌ عُجاب !) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عاكفين على ماعليه آباؤهم. إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كان من جملة ماد ُعوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليه . فقال تعالى (مِلَّةَ أبيكُم إبراهيمَ) فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسى بأكبر آبائهم عندهم ، وبين لهم مع ذلك مافى الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التى كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها . فكان التأسى داعياً الى الخروج عن التأسى ، وهو من أبلغ ما دعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . وبذلك جاء فى القرآن بعد قوله : (ثمّ أوْحَينا إليك أن اتَّبعْ مِلَّةَ إبراهيم حَنيفاً) وقوله[٢]: (ادْعُ الى سبيل رَبكَ بالحكمَةِ والموعِظَةِ الحسَنة) فكان هذا الوجه من التلطف فى الدعاء الى الله نوعا من الحكمة التى كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها . وأيضا فان ما ذكر فى القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصدّق الفعلُ القولَ بالنسبة اليهم . فكان ذلك مما دعا الى اتّباعه والتأسى به[٣] فانقادوا ورجعوا الى الحق

(١) أى ترك التأسى لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلا على قوله (ومالم يقصد الخ) . نعم فى المحل الثانى الذى فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه

﴿ والمحل الثانى ﴾ حين دخلوا فى الاسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا الى الانقياد لأوامر النبى عليه الصلاة والسلام ونواهيه. فربما أمرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح دينهم، فتوجهوا الى ما يفعل، ترجيحا له على ما يقول. وقضيته عليه الصلاة والسلام معهم فى توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم، حتى قال لأم سلمة[1] : «أمَا تَرَيْنَ أنَّ قومَك أمرتُهم فلا يأتمرون؟» فقالت: اذبحْ واحلِقْ. ففعل النبى صلى الله عليه وسلم، فاتَّبَعُوه. ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا، واحتجوا بأنه يواصل. فقال: «إنى أبيتُ عند ربى يُطْعِمُنى ويَسْقِينى[2]». ولما تابعوا فى الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «لو مُدَّ لنا فى الشهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتعمقون تعمُّقهم[3]» وسافر بهم فى رمضان وأمرَهم بالإفطار وكان هو صائما، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا[4]. وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله. وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب. وقد تقدم له بيان آخر فى باب البيان لكن على وجه آخر. والمعنى فى الموضعين واحد

ولعل قائلا يقول: إن النبى صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال؛ بخلاف غيره، فانه محل للخطأ والنسيان والمعصية فى العبادة غير ما يطلبه منهم. كمسألة الوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

(١) هو جزء من حديث عمرة الحديبية — رواه فى التيسير بطوله عن البخارى وأبى داود

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٤) عن أبى سعيد قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهر من ماء السماء والناس صيام فى يوم صائف مشاة، ونبى الله صلى الله عليه وسلم على بغلة له فقال (اشربوا أيها الناس!) قال فأبوا. قال (إنى لست مثلكم، إنى أيسركم إنى راكب) فأبوا فثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخذه فنزل فشرب وشرب الناس وما كان يريد أن يشرب. رواه أحمد

والكفر فضلا عن الإيمان ، فأفعاله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتدى بها

فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال فى نصب أفعاله حجة للمستفتى فليعتبر مثله فى نصب أقواله ؛ فانه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم ، ولمّا لم يكن ذلك معتبرا فى الأقوال لم يكن [1] معتبرا فى الأفعال ولأجل هذا تُستعظم شرعاً زلّةُ العالم كما تبين فى هذا الكتاب وفى باب البيان . فحق [2] على المفتى أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله ، يعنى أنه لابد له من المحافظة على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتَّخَذَ فيها أسوة

(وأما الإقرار) فراجع الى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكفُّ المفتى عن الإنكار اذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعياً بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة الى المنتصب للفتوى . وما تقدم من الأدلة فى الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال ومن هنا ثابر [3] السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولم يبالوا فى ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرّات عليهم بالقتل فما دونه . ومن أخذ بالرخصة [4] فى ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه ، مالم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فان ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما . وهو راجع فى الحقيقة الى إعمال القاعدة فى الأمر بالمعروف

(١) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة ، فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة مايفتون الناس به ، ترخصا لأنفسهم ،لا سيما فى باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب ، والمنهيات على غير الحرمة

(٢) الحق والمطالبة به شيء ، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر

(٣) فلم يكفوا عن الانكار ،حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر

(٤) أى فاعتزل الخلق حتى لايترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه . وقوله (المراتب الثلاث) أى التغيير باليد واللسان والقلب

والنهى عن المنكر . والمراتب الثلاث فى هذا الوجه مذكورة شواهدها فى مواضعها من الكتب المصنفة فيه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

تنبنى على ما قبلها . وهى أن الفتيا لا تصح من مخالف [1] لمقتضى العلم. وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه وبينوه فهو فى كلامهم مجمل يحتمل البيان بالتفصيل المقرر فى أقسام الفتيا

فأما فتياه بالقول فاذا جرت أقواله على غير المشروع ، وهذا من جملة أقواله فيمكن[2] جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها

وأما أفعاله فاذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة فى جملة أعمال السلف الصالح

وكذلك إقراره ؛ لأنه من جملة أفعاله

وأيضاً فان كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فان المخالف بجوارحه يدل على مخالفته فى قوله ، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد[3] قلبى

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة

وأما على التفصيل فان المفتى إذا أمر مثلا بالصمت عما لا يعنى فإن كان صامتاً عما لا يعنى ففتواه صادقة ، وإن كان من الخائضين فيما لا يعنى فهى غير صادقة . وإذا دلك على الزهد فى الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، وإن كان راغباً فى الدنيا فهى كاذبة . وإن دلك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت

(١) سيأتى له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة فى الحكم الشرعى ، مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة

(٢) أى فيحتمل احتمالا قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى

(٣) وهو كمال الايمان أو عدمه

فتياه، و إلا فلا . وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر . ومثلها النواهي: فإذا نهى عن النظر الى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه ، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان ، أو عن الزنى وهو لا يزنى ، أو عن التفحش وهو لا يتفحش ، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم ، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذى يقتدى بقوله و يقتدى بفعله ، و إلا فلا ؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل ، بل هو الصدق فى الحقيقة عند العلماء ، ولذلك قال تعالى (رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدوا اللهَ عليه) وقال فى ضده : (ومِنهم مَن عاهَدَ اللهَ لئن آتانَا مِن فضله لنَصَدَّقَنَّ — الى قوله : و بما كانُوا يَكذِبون) فاعتبر فى الصدق مطابقه القول الفعل ، وفى الكذب مخالفته . وقال تعالى فى الثلاثة الذين خلفوا : (يا أيُّها الذينَ آمَنوا اتقُّوا اللهَ وكونُوا معَ الصَّادقين [1]) وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فانما ذلك مشترك بينه و بين سائر المكلفين فى الحقيقة ، فإن وافق صدق وان خالف كذب . فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، و إنما تصح مع الموافقة

وحسبُ الناظر من ذلك سيدُ البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام ، حتى أنكرَ على من قال : يُحلُّ اللهُ لرسوله ما شاء ٠ وحين سأله الرجل عن أمر فقال : « إنى أفعله » فقال له : إنك لستَ مِثلنَا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : « واللهِ إنى لأرجو أن أكونَ أخشاكم للهِ وأعلمكم بما أتَّقى [2] » وفى القرآن عن

(١) أى اتقوا الله وكونوا مثلهم فى الصدق وخلوص النية ،كما هو أحد التفاسير وقال الآلوسى إنه المناسب ، أى فهؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذارا كغيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصا وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء

(٢) رواه مسلم

شعيب عليه السلام : (قد افترينا على الله كذباً إن عدنا [١] فى مِلّتِكم بعدَ إذ نجّانا اللهُ مِنها) وقوله : (وما أريدُ أن أخالِفكم الى [٢] ما أنهاكم عنه) فبيّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضى كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم فى المسألة قبل هذا . وقد قالوا فى عصمة [٣] الأنبياء قبل النبوّة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله . وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلا عن أصولها ؛ فانهم لو كانوا آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه ــ عياذاً بالله من ذلك ــ لكان ذلك أولى منفرٍ ، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع . فمن كان فى رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبه ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى [٤] عن الرّبا قال : « وأولُ رِباً أضعهُ رِبا العبّاسِ بنِ عَبدِ المطلبِ [٥] » وحين وضع الدماء التى كانت فى الجاهلية قال « وأولُ دَمٍ أضعهُ دَمُنا ، دمُ ربيعة بن الحارث [٦] » وقال حين شُفِع له

---

(١) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فاذا عاد إلى شركهم كان كاذبا لم يصدق قوله فعله

(٢) يقال (خالفنى فلان إلى كذا) اذا قصده وأنت مول عنه (وخالفنى عنه) بالعكس أى اذا سمعتم نصحى وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الاوثان وسائر المعاصى فانى لا أفعله واستبد به دونكم لأن الانبياء لا ينهون عن شىء ويخالف فعلهم قولهم . وقد يقال ان الآية ليس فيها أن هذا يعد كذبا ، بخلاف ما قبلها . إلا أن يقال أنها تفيده بضميمتها اليها لأن المخالف اليه فيها هو ما سماه كذبا فى قوله (إن عدنا فى ملتكم)

(٣) أى فى دليلها

(٤) فى خطبة حجة الوداع المشهورة

(٥) تقدم (ج ٤ ــ ص ٤١)

(٦) هو أيضا جزء من تلك الخطبة الجامعة . وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابى صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبى داود عين على بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل فى الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لأنه ولى الدم

فى حدّ السرقة : « والذى نفسى بيده لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعتُ يدَها [١] » وكله ظاهر فى المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة اليه والى قرابته ، وأن الناس فى أحكام الله سواء

والأدلة فى هذا المعنى أكثر من أن تحصى

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : (أتأمرون الناسَ بالبر وتنسوْنَ أنفُسكم) الآية ! وقال : (يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون مالا تفعلون ؟ كبر مقتاً عندَ اللهِ أن تقولوا مالا تفعلون) . عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول: « إن القاصّ المتكلمَ ينتظر المقت [٢] ؛ والمستمع ينتظر الرحمة » قلت أرأيتَ قول الله : « يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقُولونَ مالا تفعلون) الآية ! هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فان قيل : إن كان كما قلت تعذّر القيام بالفتوى و بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يكون صاحبُه مؤتمرا أو منتهياً ، و إلا أدى ذلك الى خرم الأصل ، وقد مر أن كل تكملة أدت الى انخرام الأصل المكمَّل غير معتبرة . فكذلك هنا [٣] ، ومثله الانتصاب للفتوى . ومن الذى يوجد لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه ؟ ولا سيما فى الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال فى أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم فى هذه المراتب . وأما أن

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة عن عائشة

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد . أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

(٣) أى فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فانه أصل كلى فى الدين ، ومكمله الائتمار والانتهاء ، حتى يكون قدوة وينتفع به ، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطا مطردا حتى عند عدم وجود المؤتمر انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الأصل فيهمل هذا المكمل

يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر ، لأنا إنما تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع فى الوقوع لا فى الحكم الشرعى . فنحن نقول واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد[1] إن حصل . وذلك أنه إن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به فى القول والفعل معا ، أو كان مظنة للحصول ، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه . وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق ، أولا . فان كان الأول فلا إشكال فى عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله ، فلا فتوى فى الحقيقة ولا حكم . وإن كان الثانى صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[2] دون ما خالف . فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو فى فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله . وإذا أفتاك بالزهد فى الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح فى أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل . هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله ؛ لأنه وارث النبى . فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة ، وكذب الفعل القول ؛ لما فى الجبلات من جواذب التأسى بالأفعال . فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها فى الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على

(١) أى بل يقع الانتفاع به نادرا ، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أى غالب ، كما سيقول (أو كان مظنة للحصول)

(٢) أى فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه وسيأتى أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان ، لأن الشرع نصبه للمتابعة فى القول وان خالف مرتبته فى الفعل . وسيأتى مزيد البيان فى الفصل الآتى

الاطلاق ، وقد قال أبو الأسود الدؤلى :

إبدأ بنفسك فانهها عن غيها   فاذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يُسمع ماتقول ويُقتدَى   بالرأى منك وينفعُ التعليمُ
لاتنهَ عن خُلُق وتأتىَ مثله   عارٌ عليك — إذا فعلتَ — عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والعقل ، لاخلاف فيه بين العقلاء

فصل

فإن قيل : فما حكم المستفتى مع هذا المفتى الذى لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده فى باب التكليف ، أم لا ؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه ، أولا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ماتقدم ؛ فان أخذت من جهة الصحة فى الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المطرد والغالب ؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذى لايقوم منه أصل كلى بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالفقه فيها ظاهر : فان كانت مخالفته ظاهرةً قادحة فى عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقُه ، وغير العدل لايوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة فى نفس الأمر ؛ إذ لايمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الالزام عن المستفتى ، وإذا سقط الالزام عن المستفتى فهل يبقى إلزام[1] المفتى متوجهاً أم لا ؟ يجرى[2] ذلك على الخلاف فى مسألة حصول الشرط الشرعى : هل هو شرط[3]

(١) أى هل يبقى مكلفا بالافتاء مع فقد الشرط الشرعى وهو العدالة أولا

(٢) قد يقال : وهل العدالة شرط فى تكليفه بالابلاغ أم هى شرط شرعى لالزام المستفتى الآخذ بأقواله ؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك فى التكليف . وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاما ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية فى خصوص تكليف

فى التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر فى كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قادحة فى عدالته فقبول قوله صحيح ، والعمل عليه مبرئ للذمة ، والالزام الشرعى متوجه عليهما معاً

﴿ المسألة الرابعة ﴾

المفتى البالغ ذِروة الدرجة هو الذى يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور ، فلا يذهب بهم مذهبَ الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال .

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذى جاءت به الشريعة ؛ فانه قد مر أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط ، فاذا خرج عن ذلك فى المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين

وأيضاً (١) فإن هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد (٢) عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ لمّا أطال بالناس فى الصلاة : « أفتّانٌ أنت يامُعاذ ؟ (٣) » ، وقال : « إنَّ مِنكم مُنَفرين (٤) » ، وقال : « سدّدوا ، وقاربوا ، واغدُوا ورُوحُوا وشىء من الدُّلْجة ، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا (٥) » ، وقال : « عليكم من العملِ ماتُطِيقون ؛ فانَّ اللهَ

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لامحل لاجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط فى وجوب الابلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التى تقدمت له فى كتاب المقاصد فى المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أى على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٤) رواه البخارى فى صلاة الجماعة

(٥) رواه البخارى فى كتاب الايمان

لا يَمَلُّ حتى تَمَلُّوا » ، وقال : « أحبُّ العملِ إلى اللهِ مادام عليه صاحِبُه و إن قَلَّ [١] » ، ورد عليهم الوصال . وكثير من هذا

وأيضاً فان الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما فى طرف التشديد فانه مَهلكة ، وأما فى طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستفتى إذا ذُهب به مذهب العنَت والحرَج بُغض اليه الدين ، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشى مع الهوى والشهوة ، والشرعُ إنما جاء بالنهى عن الهوى ، واتباع الهوى مُهلك . والأدلة كثيرة

فصل

فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص فى الفتيا بإطلاق مضاداً للمشى على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يجعل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب . ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثرُ مَن هذا شأنه مِن أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد فى المسائل العلمية ، بحيث يتحرى [٢] الفتوى بالقول الذى يوافق هوى المستفتى ، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج فى حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلبٌ للمعنى المقصود فى الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التى يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى ، وأن

---

(١) بعض حديث أخرجه فى التيسير عن الستة

(٢) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان فى المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد

الشريعة حمل على التوسط : لا على مطلق التخفيف ، و إلا لزم ارتفاع مطلق التكاليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى ، ولا على مطلق التشديد . فليأخذ الموفق فى هذا الموضوع حذره ، فانه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمّل نفسه من التكليف ماهو فوق الوسط ، بناء على ماتقدم فى أحكام الرخص . ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفى مالعله يُقتدى به فيه ، فربما اقتدى به فيه مَن لا طاقة له بذلك العمل فينقطع ، و إن اتفق ظهوره للناس نبه عليه ، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخلقاً ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فربما اتبع لظهور عمله ؛ فكان ينهى عنه فى مواضع ؛ كنهيه عن الوصال ، ومراجعته لعمرو بن العاص[1] فى سرد الصوم . وقد قال تعالى : (واعلَموا أنّ فِيكمُ رَسولَ اللهِ ، لو يُطِيعكم فِى كَثِير مِن الأمر لعنِتّم) . وأمر بحل الحبل[2] الممدود بين الساريتين ، وأنكر[3] على الحولاء بنت تُوَيتٍ قيامها الليل ، وربما ترك العمل[4] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . ولهذا — والله أعلم — أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة ، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره ، و إذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه الا ماصح للجمهور أن يحتملوه

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذى كان

---

(١) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه

(٢) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضى الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به والحديث أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى.

(٣) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والنسائى (بلفظ امرأة من بنى أسد)

(٤) كقيام رمضان جماعة فى المسجد

عليه السلف الصالح ، فلينظر المقلِّد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لابد منه ؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع فى مسائل الاجتهاد . فقد قالوا فى مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين . وقالوا فى مذهب أصحاب الرأى : لايكاد المُعرِق فى القياس إلا يُفارقُ السنة . فان كان ثَمَّ رأى بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعيين فى هذا المذهب موكول إلى أهله . والله أعلم .

الطرف الثالث

فيما يتعلق باعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه فى الدين إلا السؤال عنها على الجملة [(١)] ؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل ، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه : (واتقوا الله ويعلمكم الله) لا على ما يفهمه [(٢)] كثير من الناس ، بل على ما

(١) أى سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما فى العقائد وكما فى الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط . وأيضا سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا ، الخ ماسيبينه فى المسألة الثانية

(٢) يفهمونها على حد (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) إلا أن فهمهم لاتساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة (ويعلمكم) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونا لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالا بالواو قليل ، حتى قالوا لابد له من التأويل ، والوجه الثانى أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد فى الجمل المتعاقبة

قرره الأئمة فى صناعة النحو . أى إن الله يعلمكم على كل حال ، فاتقوه . فكأن الثانى سبب فى الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً ، وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهى قضية لا نزاع فيها ، فلا فائدة فى التطويل فيها ، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر . وهى :

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر فى الشريعة جوابه ؛ لأنه إسنادُ أمر الى غير أهله ، والإجماع على عدم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن[1] فى الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه : أخبرنى عما لا تدرى! وأنا أسند أمرى لك فيما نحن بالجهل به على سواء . ومثل هذا لا يدخل فى زمرة العقلاء ؛ إذ لو قال له دُلَّنى فى هذه المفازة على الطريق الى الموضع الفلانى ، وقد علم أنهما فى الجهل بالطريق سواء لَعُدَّ من زمرة المجانين . فالطريق الشرعى أولى ؛ لأنه هلاك أخروى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطناب فى هذا أيضاً غير محتاج اليه ؛ غير أنا نقول بعده :

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه . فلا يخلو أن يتحد فى ذلك القطر أو يتعدد . فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد فالنظر فى التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا لم يعرف أقوالهم فى المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخييرُه يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة . وقد مر[2] فى ذلك تقريرٌ حسن فى هذا الكتاب فلا نعيده

(١) أى حصوله من العقلاء

(٢) فى المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها

﴿ المسألة الثالثة ﴾

حيث يتعين الترجيح فله طريقان : « أحدهما » عام « والآخر » خاص

﴿ فأما العام ﴾ فهو المذكور فى كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعا يجب أن يتأمل ويحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة الى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم ، أو على أهلها القائلين بها ، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدّون بها ويراعونها ، ويفتون بصحة الاستناد اليهم فى الفتوى . وهو غير لائق بمناصب المرجحين . وأكثر ماوقع ذلك فى الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها

﴿ أحدها ﴾ أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع فى الحقيقة بعد الاشتراك فى الوصف الذى تفاوتا فيه ، وإلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله هذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالخروج فى بعض المذاهب على بعض الى القدح فى أصل الوصف بالنسبة الى أحد المتصفين خروج عن نمط[1] الى نمط آخر مخالف له . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذى يليق بذلك الطعن والقدح فى حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله ، والأئمة المذكورون برآء[2] من ذلك النمط لا يليق بهم

﴿ والثانى ﴾ أن الطعن فى مساق الترجيح يبين[3] العناد من أهل المذهب المطعون عليه ، ويزيد فى دواعى التمادى والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذى غُض من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه ويظهر

---

(١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح)

(٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم ، الخ ما تقدم

(٣) أى يثيره

محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساق فائدة زائدة على الإغراء بالتزام و إن كان مرجوحاً ؛ فان الترجيح لم يحصل

﴿ والثالث ﴾ أن هذا الترجيح مُغرٍ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينا نحن نتتبع المحاسن[1] صرنا نتتبع القبائح ؛ فان النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها ، فمن غَضّ من جانب صاحبه غض صاحبُه من جانبه ، فكأنّ المرجحَ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه ؛ فانه تسبب فى ذلك ، كما فى الحديث : « إنّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يسُبَّ الرجلُ والدَيه » قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ والديه ؟ قال : « يسُبُّ أبا الرجلِ فيسُبُّ أباه ، ويَسبُّ أُمَّه فيسُبُّ أمّه[2] » فهذا من ذلك . وقد منع الله أشياء من الجائزات[3] لإفضائها الى الممنوع ؛ كقوله : (لا تقولوا رَاعِنا) وقوله : (ولا تسُبُّوا الذين يدْعون مِن دُونِ الله) الآية . وأشباه ذلك

﴿ والرابع ﴾ أن هذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب . وربما نشأ الصغير منهم على ذلك ، حتى يرسخ فى قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (ولا تكُونُوا كالذين تفرّقُوا واختلفُوا) الآية ! وقال : (إن الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيَعاً لستَ مِنهم فى شَيء) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل . فكلُّ ما أدّى الى هذا ممنوع . فالترجيح بما يؤدى الى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع . ونقل الطبرى عن عمر بن الخطاب — وإن لم يصحح سنده — أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس فى هجاء الزبرقان بن بدر قال له : إياك والشعر ! قال : لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه ؛ مأكلةُ عيالى ، ونملة على لسانى قال : فشبِّب بأهلك ، و إياك

---

(١) أى لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر ، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٣٦٠)

(٣) أى فما بالك بالممنوعات ؟

وكلٌّ مدحة مجحفة ! قال : وما هى ؟ قال : تقول بنو فلان خير من بنى فلان إمدح ولا تفضِّل قال : أنت ياأمير المؤمنين أشعر منى . فان صح هذا الخبر وإلا فمعناه صحيح ، فإن المدح إذا أدى الى ذم الغير كان مجحفا . والعوائد شاهدة بذلك

﴿ والخامس ﴾ أن الطعن والتقبيح فى مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالى والانحراف فى المذاهب ، زائداً إلى ماتقدم ، فيكون ذلك سبب[1] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين فى معارض الترجيح والمحاجّة . قال الغزالى فى بعض كتبه : أكثر الجهالة إنما رسخت فى قلوب العوام بتعصب جماعة من جُهال أهل الحق أظهروا الحق فى معرض التحدى والإدلاء[2] ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة والمخالفة ، ورسخت فى قلوبهم الاعتقادات الباطلة ، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التى نطقوا بها فى الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا فى قلب مجنون فضلا عن قلب عاقل .

هذا ما قال . وهو الحق الذى تشهد له العوائد الجارية

وقد جاء فى حديث الذى لطم وجه اليهودى القائل : « والذى اصطفى موسى على البشر » أن النبى صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « لا تفضلوا بين الأنبياء[3] »

---

(١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالى فى مجافاة الحق ، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع فى معرض المحاجة ، كما سيمثل له فى كلام الغزالى

(٢) من قولهم (أدلى فلان فى فلان) أى قال قبيحا ، وليس المراد الادلاء بالحجة لأنه لا يناسبُ ما قبله وما بعده

(٣) روى مسلم (لاتفضلوا بين أنبياء الله ، فانه ينفخ فى الصور فيصعق من فى السموات والأرض الا من شاء الله — الى أن قال : فاذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش الخ)

أو «لا تفضلونى على موسى»[1]، مع أن النبى صلى الله عليه وسلم جاء بالتفضيل[2] أيضاً: فذكر المازرى فى تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلا يؤدى الى نقص بعضهم. قال وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصارى وجه اليهودى، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاص موسى، فنهى عن التفضيل المؤدى إلى نقص الحقوق. قال عياض: وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يجب منهم عند الجدال، أو ما يحدث[3] فى النفس لهم بحكم الضجر والمراء، فكان نهيه عن المماراة فى ذلك كما نهى عنه فى القرآن[4] وغير ذلك. هذا ما قال. وهو حق، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء، فانهم ورثة الأنبياء

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التى يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لابد منه فى هذه المواطن، أعنى عند الحاجة اليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى: (تلك الرسلُ فضلنا بعضهمْ على بعضٍ) الآية! فبين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى: (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعضٍ وآتينا داودَ زَبوراً) وفى الحديث من هذا كثير «لما سئل من أكرمُ الناس؟ فقال: أتقاهم فقالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فيوسف، نبىُّ الله ابن نبىِّ الله ابن نبىِّ الله،

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا النسائى بلفظ (لا تخيرونى) وسيأتى للمؤلف قريبا

(٢) أى التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى. فهو راجع للروايتين

(٣) معطوف على (ذكر) أى ذريعة إلى أن يحدث فى نفوسهم شىء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به

(٤) ولا تجادلوا أهل الكتاب

ابن خليل الله قالوا : ليس عن هذا نسألك : قال : فمن معادن العرب تسألونى ؟ خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا [١] » وقال عليه الصلاة والسلام : « بينما موسى فى ملأ من بنى إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم أحداً أعلم منك ؟ قال : لا : فأوحى الله إليه : بلى ، عبدنا خضر [٢] » وفى رواية « أن موسى قام خطيباً فى بنى إسرائيل فسئل : أى الناس أعلم ؟ قال : أنا . فعتب الله عليه ، إذا لم يرد العلم اليه . قال له : بلى لى عبد بمجمع البحرين هو أعلم منك » الحديث [٣] واستب رجل من المسلمين ورجل من اليهود ، فقال المسلم : والذى اصطفى محمداً على العالمين ، فى قسم يقسم به : فقال اليهودى : والذى اصطفى موسى على العالمين! الى أن قال عليه الصلاة والسلام : « لا تخيرونى على موسى ؛ فإن الناس يصعقون فأكون أول من يفيق ، فإذا موسى آخذ بجانب العرش . فلا أدرى أ كان فيمن صعق فأفاق أو كان ممن استثنى الله [٤] » وفى رواية : لا تفضلوا بين الأنبياء ؛ فانه ينفخ فى الصور » الحديث [٥] ! فهذا [٦] نفى للتفضيل مستند الى دليل ، وهو دليل على صحة التفضيل فى الجملة إذا كان ثم مرجح . وقال « كمل من الرجال كثير ، ولم يكمل من النساء الا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران . وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام [٧] » وقال للذى قال له يا خير

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الشيخين

(٢) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى . وهذه إحدى روايات مسلم بلفظ (الخضر)

(٣) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى . ولا منافاة بين الروايتين ؛ فى الأولى أيضا لم يرد العلم إلى الله تعالى

(٤) و (٥) تقدما آنفا

(٦) أى فهذا النوع فى حديثى موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح . فاذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما فى الأحاديث الأخرى . ومنه يعلم أن الأصل هكذا (نفى التفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد اليه ما بعده

(٧) رواه البخارى فى كتاب أحاديث الأنبياء

البرية ! : « ذاك ابراهيم [١] » وقال فى الحديث الآخر : « أنا سيد ولد آدم [٢] » وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق . وليس النظر هنا فى وجه التعارض بين الحديثين ، وإنما النظر فى صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة ، وهو ثابت [٣] من الحديثين . وقال : « خيرُ القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم [٤] » وقال عمر [٥] : كنا نخير بين الناس فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال عثمان [٦] للرهط القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن ابن الحرث بن هشام : « إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ فى شىء من القرآن [٧] فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم » ففعلوا ذلك . وقال خيرُ دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة . وفى كلّ دور الأنصار خير [٨] » وقال « أرحم أمتى بأمتى أبو بكر ، وأشدهمُ فى الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابنُ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذى

(٢) فى الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين أحدهما عن مسلم وأبى داود عن أبى هريرة وثانيهما عن احمد والترمذى عن أبى سعيد

(٣) أى فى كل منهما صراحة ، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على جميع الخلق والثانى يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم . فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف

(٤) فى البخارى بلفظ (خير الناس)

(٥) صوابه (ابن عمر) كما فى البخارى والترمذى وأبى داود . وأيضا فمثله لا يقع من عمر

(٦) أخرجه البخارى والترمذى

(٧) أى من جهة الاملاء الذى ينبنى على النطق لا فى أصل الألفاظ حاشا لله أن يكون ذلك فى المتواترة ألفاظه لفظا لفظا

(٨) رواه البخارى فى فضائل الانصار

جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أُبيٌّ بن كعب . ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجرّاح[1] » وقال عبد الرحمن بن يزيد : سألنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدْى من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سَمْتاً وَهَدْياً ودلاً بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أُمّ عبد[2] . ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا ! قال أجلسوني ! قال إن العلم والايمان مكانهما ، من ابتغاهما وجدهما ، يقول ذلك ثلاث مرات ، والتمسوا العلم عند أربعة رهط . عند عُوَيمر أبي الدرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبد الله بن مسعود . وعند عبد الله بن سلام . الحديث !

وقال عليه الصلاة والسلام : « اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر[3]

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس أرحم أمتي بأمتي أبو بكر ، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر . وأشدهم حياء عثمان . وأفضلهم علي . وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا قلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر . أشبه عيسى عليه السلام في ورعه ، فقال عمر رضي الله عنه أتعرف ذلك له ؟ قال نعم فاعرفوه له) — ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه (أرأف أمتي الخ)

قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم ، لكن قالوا في روايتهم (ارحم) بدل ارأف وقال الترمذي : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اه

وقال ابن حجر في الفتح : هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء مطولا وأوله (ارحم) وإسناده صحيح ، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري اه

(٢) وهو عبد الله بن مسعود

(٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير

وما جاء فى الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبنى عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح ، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذى لايتعدى إلى سواه ، وكذلك فعل السلف الصالح

فصل

وربما انتهت الغفلة او التغافل بقوم ممن يشار إليهم فى أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحا أو تعريضا دأبهم ، وعمروا بذلك دواوينهم ، وسودوا به قراطيسهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة فى أصول الفقه ، أو كالترجمة ، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم ، فرأيت بعض التآليف المؤلفة فى تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحا وتنزيه الراجح عنده مما نسب الى المرجوح عنده ، بل أتى الوادى فطمَّ على القرى ، فصار هذا النحو مستعملا فيما بين الانبياء ، وتطرق ذلك الى شرذمة من الجهال فنظموا فيه ونَثرُوا وأخذوا فى ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه ، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء ، ولكن مستندين الى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج عن الحق . وقد علمت السبب فى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضّلو بينَ الأنْبِياء » وما قال الناسُ فيه . فإياكَ والدخول فى هذه المضايق ، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين : «أحدهما» مَن كان منهم فى أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم ، قائم معه مقام الامتثال التام ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال

أغناك عن السؤال فى كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله و إقراره

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثانى » و إن كان فى أهل العدالة مبرزاً ، لوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما تقدم فى موضعه من أن مَن هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أنفع ، وفتواه أوقع فى القلوب ممن ليس كذلك ، لأنه الذى ظهرت ينابيع العلم عليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجا من صميم القلب ، والكلام إذا خرج من القلب وقع فى القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم ! (إنما يخشى الله من عبادِه العلماء) بخلاف من لم يكن كذلك ، فانه و إن كان عدلا وصادقا وفاضلا لايبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسبما حققته التجربة العادية

(والثانى)[1] أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضا ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، وانقادت له بالطواعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام و إن كان فضله ودينه معلوما . ولكن التفاوت الحاصل فى هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهّد الناس فى الفضول التى لاتقدح فى العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها ؛ فان ذلك مخالفة و إن كانت جائزة ، وفى مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المفتين فى هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهى ، فاذا طابق فيهما — أعنى فيما عدا شروط العدالة — فالأرجح المطابقة فى النواهى . فاذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لايرتكب منهيا عنه لكنه فى الأوامر ليس كذلك

---

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه

والآخر مثابر على أن لايخالف[1] مأموراً به لـكنه فى النواهى على غير ذلك، فالأول أرجح فى الاتباع من الثانى ؛ لأن الأوامر والنواهى فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات ، واجتناب النواهى آكد وأبلغ فى القصد الشرعى من أوجه

«أحدها» أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح . وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم

﴿ والثانى ﴾ أن المناهى تمتثل بفعل واحد وهو الـكف ، فللانسان قدرة عليها فى الجملة من غير مشقة . وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها ، و إنما تتوارد على المـكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح . فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق ، بخلاف بعض النواهى ، فانه مخالفة فى الجملة فترك النواهى أبلغ فى تحقيق الموافقة

﴿ الثالث ﴾ النقل ، فقد جاء فى الحديث : « فاذا نهيتكم عن شىء فانتهوا و إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم » [2] فجعل المناهى آكد فى الاعتبار من الأوامر ، حيث حتَّم فى المناهى من غير مثنويَّة ، ولم يحتم ذلك فى الأوامر إلامع التقييد بالاستطاعة . وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهى على مطابقة الأوامر

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين :

« أحدها » أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته ؛ كالاقتداء بفعل النبى صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم [3]

(١) أى بقدر مافى قدرته ، كما تقدم له ، وكما يأتى فى قوله بعد (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٣) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته

بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة على رأى مالك « والثانى » ما كان بخلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين : « أحدهما » أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً ، كأوامر الحكام ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكم : من أخذ وإعطاء ورد و إمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو [1] يتعين بالقرائن قصده اليه تعبداً به واهتماما بشأنه ديناً وأمانة « والآخر » أن لا يتعين فيه شىء من ذلك

فهذه أقسام ثلاثة ، لابد من الكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء

﴿ فالقسم الأول ﴾ لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى وقعه عليه المقتدى به ، لا يقصد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ، من غير زيادة ، أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن [2] المحامل مع احتماله فى نفسه ، فيبنى فى اقتدائه على المحمل الأحسن ، و يجعله أصلا يرتب عليه الأحكام و يفرع عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال فى صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كما اقتدى [3] الصحابة بالنبى صلى الله عليه وسلم فى أشياء كثيرة : كنزع الخاتم الذهبى

---

(١) صنف آخر من أحد الضربين ، وقوله (والآخر الخ) هو الضرب الثانى فلا هو ممن دل الدليل على عصمته ، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده ، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط

(٢) وهو أن يكون فعله تعبداً ، مع احتماله ان يكون دنيويا ، وقد يقال إنه فى صورة فهم مغزاه وسره الشرعى ، يتعين فيه ان يكون فاهما فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذكورة انما يظهر فيما لم يفهم مغزاه

(٣) فان قيل :وهل اقتداؤهم به صلى الله عليه وسلم فى مثل الافطار فى السفر والاحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الاول ؟ قلنا : أن

وخلع النعلين فى الصلاة ، والإفطار فى السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التى أجمعوا عليها (١) وما أشبه ذلك

وأما الثانى (٢) فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن (٣) انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعا فى الاقتداء ؛ لأمور :

(أحدها) : أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال (٤) قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل .

فالاحتمال الذى عينه المقتدى لايتعين ، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهى ، وذلك مهمل فى الأمور الشرعية ، إذ لاترجيح إلا بمرجح

ولا يقال : إن تحسين الظن مطلوب على العموم ، فأولى أن يكون مطلوبا بالنسبة الى من (٥) ثبتت عصمته

لأنا نقول : تحسين الظن بالمسلم — وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه — مطلوب بلا شك ، كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن) الآية ! وقوله : (لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) الآية ! بل أمر الانسان فى هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم — كما أمر (٦) باعتقاد

محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله فى نفسه) فى الثانى وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل فى نفسه ، لأنها متعينة للتعبد ، فاتضح كلامه

(١) كصلاة التراويح جماعة فى المسجد

(٢) وهو زيادة نية التعبد

(٣) فاذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه ، بل يتعين إلغاؤه

(٤) أى وهو احتمال قوى لايصح إهماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد ، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهى

(٥) أى بما هو الفرض فى هذا القسم

(٦) أداة الطلب الموجه إلى القول فى الآيتين واحدة ، وهى (لولا) ، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات فى الأولى . فالمطلوب فى الأولى أن

ما لا يعلم — فى قوله : (وقالوا هذا إفكٌ مبين) وقوله : (لو لا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم) الى غير ذلك مما في هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعى ، ولا اعتبر فى عدالة شاهد ولا فى غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب

فإذا كان المكلف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلا بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر ، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم ، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك ، فلا ينبنى عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلا يحتمل أن يكون دينيا تعبديا ، ويحتمل أن يكون دنيويا راجعا الى مصالح الدنيا ، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين ، فيحمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الدينى بناء على تحسينه الظن به

(والثانى) أن تحسين الظن عمل قلبى من أعمال المكلف بالنسبة الى المقتدى به مثلا ، وهو مأمور به مطلقا وافق ما فى نفس الأمر أو خالف ؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أمر به مطلقا ، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما فى نفس الأمر ، وليس كذلك باتفاق ، فلا يستلزم المطابقة . وإذا ثبت هذا فالاقتداء

يظنوا الخير بأهل الايمان ، وأن يقولوا هذا إفك مبين . وفى الثانية أن يكذبوا ما سمعوا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان الله) أى تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه ؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها ، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به) . ويبقى الكلام فى أن طلب الجزم فى قولهم (هذا إفك مبين) و (هذا بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم ؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثانى ، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر ، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأن هذا لو كان شرطا عقليا فى النبوة لما خفى عليه صلى الله عليه وسلم ولما سألها فقال (إن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه الخ) ، وأجيب بأجوبة واختار الألوسى أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين . فراجعه

بناء على هذا التحسين بناء على عمل من أعمال نفسه ، لا على أمر [١] حصل لذلك المقتدى به ، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به ، فأدى الى بناء الاقتداء على غير شيء ، وذلك باطل ، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته ، فانه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علما أو ظنا ، و إياه قصد المقتدى باقتدائه فصار كالاقتداء به فى الأمور المتعينة [٢]

(والثالث) [٣] أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ، لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك فى نفس الأمر ظنا مثلا ، ومجرد تحسين الظن لا يقتضى أنه كذلك فى نفس الأمر لا علما ولا ظنا ، و إذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك فى نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وانما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن . والفرق بينهما ظاهر ؛ لأمرين : « أحدهما » أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلا بقيد كونه فى نفس الأمر كذلك ، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية . بخلاف تحسين الظن ، فانه يتعلق به كان فى الخارج على حسب ذلك الظن أولا « والثانى » أن الظن ناشىء عن الأدلة الموجبة له ضرورة [٤] لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين الظن أمر اختيارى للمكلف غير ناشىء عن دليل يوجبه . وهو يرجع الى نفى بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفى والاثبات فى كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدي به : فاذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن قوّاه وثبته بتكراره على فكره

---

(١) وهو قصده فى الواقع بهذا الفعل التعبد . وقوله (على ما عند المقتدى به) أى كما يقتضيه معنى الاقتداء

(٢) أى للتعبد كما فى الصنف الأول من هذا القسم

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء) : ويلزمه أيضا التناقض ، لصح ؛ لأن مقدمات هذا الوجه هى محصل مقدمات الوجه الثانى

(٤) كما قالوه فى لزوم النتيجة للدليل

ووعظ النفس فى اعتقاده ، وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعّفه ونفاه ، وكرر نفيه على فكره ، ومحاه عن ذكره

فإن قيل : إذا كان المقتدى به ظاهره والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية ، والتزود للمعاد ، والانقطاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيما بينه و بين الله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان

فالجواب أن هذا الفرد إذا تعين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروى ، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله ؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره . والظن الذى يكون هكذا قد ينتهض فى الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكذا ، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبةَ الظن بأحد الاحتمالين ، ويُضعف الاحتمالَ الآخر ؛ كرجل[1] متق لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له فى الدنيا شغل إلا بما كاف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له فى هذه الدار حالان : « حال دنيوى » به يقيم معاشه ويتناول ما من الله به عليه من حظوظ نفسه ، « وحال أخروى » به يقيم أمر آخرته . فأما هذا الثانى فلا كلام فيه ، وهو متعين فى نفسه ، وغير محتمل إلا فى القليل ، ولا اعتبار بالنوادر . وأما الأول فهو مثار

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع ، وهو أن المقتدى به من دل الدليل على عصمته ، كالنبى صلى الله عليه وسلم أو فعل أهل الاجماع ، لا فعل واحد منهم ، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الاجماع الشرعى ، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ ، كعمل أهل المدينة ؛ فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون عمل فرد ، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمثيله برجل الخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض ، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات . وإنما يتضح التمثيل فيما يأتى له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة

الاحتمال : فالمباح مثلا يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه فى نفسه . فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذِه فالمقتدِى به بناء على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقربا إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به ، ليس له أصل يبنى عليه ؛ إذ يحتمل احتمالا قوياً أن يقصد المقتدَى به نيلَ ماأبيح له من حظه ، فلا يصادف قصد المقتدى محلا ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لايصح التقرب به كما تقدم تقريره فى كتاب الأحكام

بل نقول : إذا وقف المقتدى به وقفةً ، أو تناول ثوبَه على وجه ، أو قبض لحيته فى وقت ما ، أو ماأشبه ذلك ، فأخَذ هذا المقتدِى يفعلُ مثل فعله بناء على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوى أو غافلا ، كان هذا المقتدِى معدوداً من الحمقى والمغفَّلين . فمثل هذا هو المراد بالمسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلا فأعطاه صديقاً له لصداقته [1] ، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به ، فيقول المقتدى : حسن الظن به يقتضى أنه يتصدق به ، لكن آثر به على نفسه فى هذا الأمر الأخروى ، فيجىء [2] منه جواز الإيثار فى الأمور الأخروية

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء فى حديث : « واختبأتُ دَعوتِى شفاعةً لأمتى يومَ القيامة » [3] فاستنبط منه صحة الإيثار فى أمور الآخرة ؛ إذ كان إنما يدعو [4] بدعوته التى أُعطيَها فى أمر من أمور الآخرة لافى أمور الدنيا . فإذا بنينا على

---

(١) أى لا لفقر مثلا

(٢) أى يفرع عليه جواز ذلك ولابد له أن يجعل فى طى حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

(٣) (لكل نبى دعوة مستجابة ، فتعجل كل نبى دعوته ، وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة ، فهى نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتى لايشرك بالله شيئا) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى

(٤) أى لحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لأمر أخروى ، فآثر أمته عن نفسه فى أمر أخروى

ماتقدم [(١)] فلقائل أن يقول إن ماقاله غير متعين

« لأنه » كان يمكنه أن يدعو بها فى أمر من أمور دنياه ، لأنه لاحجْر عليه ولا قَدْح فيه ينسب اليه ، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء ، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ماأبيح له ، ويتعين ذلك فى أمور ؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل والدباء ، وكراهيته للضب وأشباه ذلك . وكان يترخص فى بعض الأشياء مما أباح الله له ، وهو منقول كثيراً

« ووجه ثان » [(٢)] وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدَّين وغَلَبة الرجال وشماتة الأعداء والهمّ وأن يرد إلى أرذل العمر ، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه فى نفس المسأله أن جملة من الأنبياء دَعَوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة فى قوله : « لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ فى أمته [(٣)] » على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم ، وهو الدعاء عليهم ؛ كقوله : (وقالَ نوحٌ : ربِّ لاتَذَرْ على الأرض من الكافرين دَيّاراً) حسبما نقله المفسرون ، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم فى الآخرة . فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليلٌ على أنه لايتعين فى حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط ، فكذلك دعوة النبى صلى الله عليه وسلم لايتعين فيها أمر الآخرة ألبتة . فلا دليل فى الحديث على ماقال هذا العالم

---

(١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاللأدلة السابقة فلنا أن نرد مالحظه هذا البعض ، فنقول : إن ماقاله الخ

(٢) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه فى هذا وقع الدعاء فعلا بأمور دنيويةوفيما قبلهأنه بحيث لو وقع لكان مقبولا ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أموردنيوية ولا حجر عليه فى طلبها

(٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتى الكلام على قوله فى (أمته) من جهة الرواية ومن جهة المعنى .

« وأمر ثالث » [١] وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل [٢] لكُنَّا نقول ذلك القولَ فى كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام ، كان من أفعال الجِبِلَّة الآدمية أولا ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً ، وليس كذلك عند العلماء ؛ بل كان يلزم منه أن لايكون له فعل من الأفعال مختصاً [٣] بالدنيا إلا مابيّن أنه راجع إلى الدنيا ، لأنه لايتبين إذ ذاك كونهُ دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به . [٤] وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً ، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل . وذلك خلاف مايدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت [٥] ، وأن الحديث لادليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضى أن الدعوة مخصوصة بالأمة ؛ لقوله فيه : « لكلِّ نبىٍّ دعوةٌ مستجابةٌ فى أمته [٦] » فليست مخصوصة به ، فلا يحصل

(١) هذا يصلح دليلا لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل فى الاقتداء ، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة

(٢) أى المجوز للاقتداء تحسين الظن الذى بنى عليه الايثار فى أمور الآخرة

(٣) أى متعينا لها غير محتمل

(٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروى وكذلك الخ) وقوله (فلا يحصل الخ) مبنى على تمهيد مطوى ، حاصله أن مالم يبين جهته هو الغالب والكثير . وقوله (وذلك خلاف الخ) فى قوة الاستثنائية القائلة : وذلك باطل

(٥) طبق قوله سابقا (الصواب أنه غير معتد به شرعا)

(٦) لفظ حديث البخارى (لكل نبى دعوة مستجابة وأريد أن أختبىء دعوتى شفاعة لأمتى فى الآخرة) وفى مسلم ست روايات عن أبى هريرة فى معنى رواية البخارى وفيه روايتان قريبتان فى المعنى مما يرويها المؤلف : إحداهما (لكل نبى دعوة دعا بها فى أمته) والأخرى (دعاها لأمته) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على روايه البخارى وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الايثار الذى قاله

فيها معنى الإيثار الذى ذكره ؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع فى جهة المُؤْثِر ، وهنا ليس كذلك

﴿ والقسم الثانى ﴾ إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك فى صحة الاقتداء ؛ إذ لافرق بين تصريحه [1] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك . وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك ، بالقرائن الدالة على ذلك ، فهو موضع احتمال :

« فللمانع » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق الى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية [2] قصداً ، وإذا لم يتعين وجه فعله [3] فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً فى العبادات أو فى العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعفُ العلم الرؤية » يعنى أن يقول رأيت فلاناً يعملُ كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس ابن معاوية : « لاتَنْظُر إلى عمل الفقيه ، ولكن سَلْه يصدُقْكَ » . وقد ذمّ الله

....

بعضهم ، لولا الاحتمال الذى ذكره المؤلف سابقا من أنه لا مانع أن يدعو بها فى أمور دنياه ، فلا يكون فى أمور الآخرة متعينا حتى يستدل به على الايثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أى أنه بالرواية المتقدمة لامعنى للاستدلال به على الايثار رأسا . يعنى وما قررناه أولا مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية ، ومصروف إلى الروايات الأخرى التى لم تصرح بما يقتضى أن الدعوة مختصة بأمته

(١) أى لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولى بسبب الانتصاب المذكور. وهو فعله فى مقطع الحكم من أخذ ورد الخ ، وبين تصريحه اللفظى بحكم الفعل من إذن ومنع مثلا . وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله

(٢) هذا فى الحقيقة لا داعى إليه فى الدليل ويكر بالابطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء . ويرشح ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهيا) ولم يقل أو عاصيا

(٣) إلا بقرائن قد لاتصدق . كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا [(١)] : (إنَّا وجدنا آباءنا على أمة) الآية ! وفى الحديث من قول المُرْتَاب : « سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلْته » . فالاقتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس ، أو هو قريب منه

« وللمجيز » أن يقول : إن غلبة الظن معمول بها فى الأحكام . وإذا تعين بالقرائن قصده الى الفعل أو الترك — ولا سيما فى العبادات ، ومع التكرار أيضاً ، وهو من أهل الاقتداء بقوله — فالاقتداء بفعله كذلك . وقد قال مالك فى إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز [(٢)] ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ، قال : وأراه كان يتحرَّاه . فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه ، وضم اليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتدَى به ينهَى عن صيامه ، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة

(١) أى الذين قلدوا من ليس أهلا . وفى الحديث لفظ (الناس) أى مطلق الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلا المنعى عليه فى الآية والحديث يشبهه تقليد العالم فى الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموما كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية

(٢) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض . لعل قول مالك يرجع إليه ، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجى إلى احتمال أنه قول آخر له . وقال الداودى : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ماخالفه .قال الأبى : فالحاصل أن المازرى والداودى فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ماعلم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجى.هذا وأكثر الشيوخ يحكى عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فانه روى عن ابن مسعود أنه (كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما رايته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رأيته مفطرا يوم الجمعة قط) ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقدرأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه الخ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف . يراجع الزرقانى على الموطأ

والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم . فقد يلوح من هنا أن مالكا يَعتمِدُ هذا العمل الذى يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العلم والدين ، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلا ولا سهواً ولا غفلة ؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدَى بهم يقتضى عمله به ، وتحريه إياه دليلٌ[1] على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى ما اعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت اليها قرائن عيَّنت قصد المقتدى به ، وجهة فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لا يتعين فعل المقتدى به لقصد دنيوى ولا أخروى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا فى القسم الثانى بعدم صحة الاقتداء فههنا أولى . وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهى دليل يتمسك به فى الصحة[2] . وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما ، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه — منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها . ويتمكن قول من قال : « لا تنظر الى عمل الفقيه ، ولكن سَلْهُ يَصْدقك » ونحوه

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم فى طلبه أحوالا ثلاثة :

أما الحال الأول ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فاذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر فالاقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهى ساقطة ، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع فى الاقتداء إلى مقلَّدَه أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[3] عليه

---

(١) خبر قوله (وتحريه)

(٢) أى فى القسم الثانى

(٣) أى التى من شأنها أن تدخل النقص والخلل فى أعماله، وذلك كدواعى الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لايعلم بها ، فيصير عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال فى صحة استفتائه ، و يجرى الاقتداء بأفعاله ، على ما تقدم فى المسألة قبلها

وأما الحال الثانى ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه ، و بالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله . فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدم فى صحة اجتهاده أو عدم صحته

وأما الاقتداء بأفعاله فان قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . و إن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر

هذا إذا لم يكن فى أعماله صاحبَ حال ؛ فان كان صاحب[1] حال وهو ممن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا ؟ وهل يصح استفتاؤه فى كل شىء أم لا ؟ كل هذا مما ينظر فيه . فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فانه لايليق إلا بمن هو ذو حال مثله . و بيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون فى أحوالهم على إسقاط الحظوظ ، بالغون غاية الجهد فى أداء الحقوق ، إما لسائق الخوف ، أو لحادى الرجاء ، أو لحامل المحبة . فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه ، فليس لهم عن الأعمال فترة ، ولا عن جد السير راحة . فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مُشاحٌّ فى استقصاء مباحاته ؟ ! وأيضاً فان الله تعالى سهَّل عليهم ما عسّر على غيرهم ، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته ، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم ، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم ، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم فى

(١) ليس خاصا بالحالة الثانية ، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوى الحالة الثانية أو الثالثة

قطع مسافات النفس ، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راضٍ بالأوائل ، عن الغايات ؟! فكل هؤلاء لاطاقة لهم باتباع أرباب الأحوال ؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فعما قريب ينقطعون[1] ، والمطلوب الدوام . ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام : « خُذُوا مِن العملِ ما تطيقون ، فان اللهَ لَنْ يَمَلّ حتى تملوا[2] » وقال : « أَحَبُّ العملِ إلى اللهِ ما داومَ عليهِ صاحبهُ وإن قل[3] » وأمر[4] بالقصد فى العمل وأنه مبلّغ ، وقال : « إنّ اللهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فى الأمر كله[5] » وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد[6] خوفاً من الانقطاع وقال : (واعلَمُوا أنَّ فيكم رسولَ اللهِ لَوْ يُطِيعكم فى كثير من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذى كان على الذين من قبلنا . فاذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلا إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك ، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع . فاذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفْتِىَ فى المسائل فيحتمل تفصيلا : وهو أنه لايخلو إما أن يُستفتى فى شىء هو فيه صاحب حال ، أوْ لا . فان كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله ؛ فأن نُطْقَهَ فى أحكام أحواله من جملة أعماله ، والغالبُ فيه أنه يفتى بما يقتضيه حاله ، لا بما يقتضيه حال السائل . وإن كان الثانى ساغ ذلك

(١) كما فى حديث الترمذى الصحيح (إن لكل شىء شرة ولكل شرة فترة) والشرة النشاط والرغبة

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٣) بقية الحديث السابق . أخرجه فى التيسير عن الستة

(٤) كما فى حديث البخارى (سددوا وقاربوا الخ)

(٥) رواه البخارى فى كتاب الأدب

(٦) كما فى حديث أبى داود (لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ)

لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس مأخوذاً فيه

﴿ المسألة السابعة ﴾

يذكر فيها بعض الأوصاف التى تشهد للعامىّ بصحة اتباع من اتصف بها فى فتواه

قال مالك بن أنس : ربما وردتْ علىَّ المسألة تمنعُنى من الطعام والشراب والنوم . فقيل له : يا أبا عبد الله ! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقرٌ فى حجر ، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك . قال : فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا . قال الراوى : فرأيتُ فى النوم قائلا يقول : مالكٌ معصوم

وقال : إنى لأُفَكِّرُ فى مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لى فيها رأى إلى الآن

وقال : ربما وردت علىّ المسألة فأفكر فيها ليالىَ

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل : انصرفْ حتى أنظر فيها . فينصرف ويردد فيها ؛ فقيل له فى ذلك ، فبكى ، وقال : إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم . وكان إذا جلس نكَّس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله ، ولم يلتفت يمينا ولا شمالا . فاذا سئل عن مسألة تغير لونه — وكان أحمر — فيصفر وينكِّسُ رأسه ويحرك شفتيه ، ثم يقول : ما شاء الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله ! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها فى واحدة . وكان يقول : من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه فى الآخرة ، ثم يجيب

وقال بعضهم : لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال : ما شىء أشدُّ علىّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ،

لأن هذا هو القطع فى حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هـذا يشتهون الكلام فيه والفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذى بعث فيهم النبى صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينئذ يُفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا الذين يُقتدى بهم ومعوّل الاسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : (قُلْ أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق) الآيه ! لأن الحلال ما حلله الله ورسوله ، والحرام ما حرماه

قال موسى بن داود . ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أحسن » من مالك ؛ وربما سمعته يقول : ليس نُبتلى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر فى أمرك . قال الراوى فقلت إن الفقه من باله[1] وما رفعه الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكا عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب — فقال له : أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لى بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال مَن علّمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدرى ما ابتُلينا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها ، ولكن تعود . فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده ، فقال : مسألتى ا فقال ما أدرى ما هى ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلفى من يقول ليس على

---

(١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد التثبت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه فى أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، فقال مالك غير مستوحش : إذا رجعت فأخبرهم أنى لا أُحسن . وسأله آخر فلم يجبه ، فقال له يا أبا عبدالله أجبنى! فقال ويحك تريد أن تجعلنى حجة بينك و بين الله فأحتاج أنا أولا أن أنظر كيف خلاصى ثم أخلصك . وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال فى اثنتين وثلاثين منها لاأدرى . وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا فى خمس . وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم « لاأدرى » أصيبت مقاتِله . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغى أن يورّث العالم جلساءه قول « لاأدرى » وكان يقول فى أكثر مايسأل عنه : لا أدرى . قال عمر بن يزيد فقلت لمالك فى ذلك ، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر إلى مصرهم ، ثم لعلّى أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكى وقال : مالكٌ والله أقوى من الليث . أو نحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا فى واحدة . وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها فى خمس أو عشر ، و يقول فى الباقى : لاأدرى

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة : تعالَوْا نجمع كل ما بقى علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا . فمكثنا نجمع ذلك ، وكتبناه فى قنداق ووجّه به المغيرة اليه ، وسأله الجواب ، فأجابه فى بعضه وكتب فى الكثير منه : لاأدرى . فقال المغيرة ياقوم لا والله مارفعَ اللهُ هذا الرجل إلا بالتقوى . من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لاأدرى ؟

والروايات عنه فى «لا أدرى» و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك « لا أدرى »لفعل قبل أن يجيب فى مسألة وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبدالله لا أدرى فمن يدرى قال ويحك ! أعرفتنى ؟ ومن أنا ؟ و إيش منزلتى حتى أدرى ما لاتدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال هذا ابن عمر يقول « لاأدرى » فمن أنا ؟ و إنما أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرياسة؛

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلى عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها ، وقال ابن الزبير لا أدرى ، وابن عمر لا أدرى وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدرى . فقال له السائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفه سهلة · ليس فى العلم شىء خفيف . أما سمعت قول الله تعالى : (إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا) فالعلم كله ثقيل ، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولا من مالك : « لا حول ولا قوة إلا بالله » ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله « لا أدرى إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » لفعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يعلمونها بى ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الفروى فقلت له : لم ؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل لمالك : إن الثورى حدثنا عنك فى كذا . فقال : إنى لأحدث فى كذا ، وكذا حديثا ما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إنى إذاً أحمق . وفى رواية: إنى أريد أن أضلهم إذاً . ولقد خرجت منى أحاديث لوددت أنى ضُربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها ، وإن كنت أجزع الناس من السياط . ولما مات وجد فى تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشىء منه فى حياته · وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك » تركه . وإن قيل له : « هذا ما يحتج به أهل البدع » تركه . وقيل له : إن فلاناً يحدث بغرائب . فقال : من الغريب نفر . وكان إذا شك فى الحديث طرحه كله . وقال : انما أنا بشر أخطىء وأصيب ، فانظروا رأيى فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل مالم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلا يتبع ويجعل سنة ويذهب به الى الأمصار

قال الله تعالى : (فبشر عبادى الذين يستمعون القول) الآية ! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه : لا أدرى ! إنما هو الرأى ، وأنا أخطىء وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورآنى أكتب جوابه فى مسألة فقال : لا تكتبها فانى لا أدرى أثبتُ عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل . قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول : حسبكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جمل مغتلم يقول هو كذا هو كذا يهدر فى كل شىء . وسأله رجل عراقى عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ ، أيأكله ؟ فقال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لا يكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه. فقال له : لم لا تجيبنى يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنتفع به أجبتك . وقيل له : إن قريشا تقول إنك لا تذكر فى مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال انما نتكلم فيما نرجو بركته . قال ابن القاسم : كان مالك لا يكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون أن يجىء رجل بالمسألة التى يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها . وقال لابن وهب : اتق هذا الاكثار وهذا السماع الذى لا يستقيم أن يُحدَّث به . فقال : انما أسمعه لأعرفه ، لا لأحدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلا يحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها ، وأرجو أن لا أفعل ماعشت ، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب. رأيت فى النوم قائلا يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله : « ما شاء الله لا قوة إلا بالله »

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له ، ويتبين بالتفاوت فى هذه الأوصاف الراجح من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها ، ولكن لتتخذ قانونا فى سائر العلماء ؛ فأنها موجودة فى سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

﴿ المسألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتى [1] التكليف بالعمل عند فقد المفتى ، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح — حسبما تبين فى موضعه من الأصول ـ فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأسا أحق وأولى

« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطاب . والأصل فى الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لاحكم عليه قبل العلم بالحكم ، إذ شرط التكاليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به ، وهذا غير عالم بالفرض ، فلا ينتهض سببه على حال

« والثالث » أنه لو كان مكلفا بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ هو مكلف بما لا يعلم ، ولاسبيل له الى الوصول اليه ، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه ، وهو عين المحال إما عقلا و إما شرعاً والمسألة بينة

فصل

و يتصور فى هذا العمل أمران :

« أحدهما » فقد [2] العلم به أصلا ، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة

---

(١) اى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد

(٢) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدرى ماهو ؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات ؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب ، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة وما يسقط عنه فى الأول أصل العمل . وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم يتيسر له طريق معرفته

«والثانى» فقد العلم بوصفه دون أصله، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها، كالسهو وشبهه، فيطرأ عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به. وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها. وكتب الفروع أخص[1] بها من هذا الموضع

﴿المسألة التاسعة﴾

فتاوى المجتهدين بالنسبة الى العوام كالأدلة[2] الشرعية بالنسبة الى المجتهدين

---

(١) فنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط، بعد حصول العلم به

(٢) أى قائمة مقامها. فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم، كما قال الآمدى فى الأحكام، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول. فالنص الآية التى استدل بها المؤلف. والاجماع السكوتى على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فاما ألا يكون متعبدا بشىء أصلا، وهو خلاف الاجماع، وإن كان متعبدا بشىء فاما بالنظر فى الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد. والأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضى فى حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر فى أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأسا. وهو منتهى الحرج والاضرار المطلوب رفعهما. فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض. هذا هو ما يريد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذى يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتى والمقلد إذا لم يجد المفتى. فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام. ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك. وسبق للآمدى فى تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامى بقول المفتى، حتى قال إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام. وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة الى المقلدين وعدمها سواء ، إذ كانوا لايستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر فى الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة ، وقد قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والمقلد غير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، وإليهم مرجعه فى أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القائمون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع

وأيضا فانه إذا كان فقد المفتى يسقط التكليف ، فذلك مساو لعدم الدليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فاذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به ، فكذلك إذا لم يوجد مفت فى العمل فهو غير مكلف به . فثبت أن قول المجتهد دليل العامى . والله أعلم

و يتعلق بكتاب الاجتهاد نظران :

« أحدهما » فى تعارض الأدله على المجتهد ، وترجيح بعضها على بعض .

« والآخر » فى أحكام السؤال والجواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة ، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الاول فى التعارض والترجيح

(المسألة الأولى لا تعارض فى الشريعة فى نفس الأمر بل فى نظر المجتهد)

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن نقدم مقدمة لابد من ذكرها . وهى أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد [1] تتعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف فى متشابه ، لأن الشريعة لاتعارض فيها ألبتة ، فالمتحقق بها متحقق بما فى الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . فاذا ثبت هذا فنقول :

﴿ المسألة الأولى ﴾

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما فى نفس الأمر ، و إما من جهة نظر المجتهد أما من جهة مافى نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق . وقدمر آنفا فى كتاب الاجتهاد من ذلك — فى مسألة أن الشريعة على قول واحد — ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف . إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فانه ان أمكن الجمع فلا تعارض ، [2]

(١) وقد أوضح ذلك فى الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه

(٢) ولا داعى الى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التى لا بد من اعتبارها

كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذلك (١)

لكنا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذى لا يمكن فيه الجمع، ونستجر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة. وبمجموع النظر فى الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد فى هذا الباب ماعسر على كثير ممن زاول الاجتهاد. وبالله التوفيق.

فأما مالا يمكن فيه الجمع، وهى:

﴿ المسألة الثانية ﴾

فانه قد مر فى كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفى نفى وإثبات ظهر قصد الشارع فى كل واحد منهما؛ فان الواسطة آخذة من الطرفين بسبب، هو متعلق الدليل الشرعى، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا: دليل النفى ودليل الاثبات، فتعارض عليها الدليلان، فاحتيج الى الترجيح، والا فالتوقف وتصير من المتشابهات. ولما كان قد تبين فى ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج الى مزيد

الا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض مافى معناها (٢) كما فى تعارض القولين على المقلد، لأن نسبتهما اليه نسبة الدليلين الى

ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول. فان أمكن تعين المصير إليه. قال فى المحصول: (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعا اهـ شوكانى فى الارشاد

(١) ومثلوا له أيضا بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخير الشهود؟ فقيل: نعم فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد.) فحملوا الأول على ما فيه حق لله، والثانى على ما فيه حق الآدمى، فكل عمل به فى وجه، فلا تعارض ولا ترجيح. وسيأتى له كثير منه فى المسألة الثالثة

(٢) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما

المجتهد . ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب ، فيرى مثله فى يد رجل ورع ، فيدل

ما ينفيه الآخر . فالتعارض الذى يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما . فيجىء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التى ذكرها المؤلف فى هذه المسألة أولا وآخرا — إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد — فانها ليست فى شىء من تعارض الدليلين الذى أفاض فيه الأصوليون . إذ الأدلة فى هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها فى أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط فى محل الحكم ، وقد قال المؤلف فى المسألة الثالثة من التشابه فى الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعا الى الأدلة ، فالنهى عن أكل الميتة واضح والاذن فى أكل المذكية واضح . والاشتباه عند اختلاطهما فى المأكول لا فى الدليل اه وسبق له فى المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التى أشار أليها فى صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفى الحكم وفيها شبه من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة الى اختلاف المناط فى الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض فى الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقى فى الأدلة وبعضها شبيها به وفى معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح لما عرفت ، وان كان يعنى أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة فى أنفسها بل باعتبار المناط . وهو ما يشير اليه قوله (تعارض — عليها — الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها — على ذلك الترتيب —) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه فى تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وان اشتركت فى أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه فى النوع الأول حصول التعارض بين دليلى الطرفين ، وفى باقى الأنواع حصل التعارض أولا وبالذات بين علامتى الطرفين أو سببيهما الخ ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة ، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين ، فلذلك جعله فى معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول اليه

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ، فيتعارضان . ومنه تعارض الأشباه الجارة الى الأحكام المختلفه ؛ كالعبد ، فانه آدمى فيجرى مجرى الأحرار فى الملك ، ومال فيجري مجرى سائر الأموال فى سلب الملك . ومنه تعارض الأسباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية إذ كل واحدة منهما تطرق اليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم . ومنه تعارض الشروط ؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط فى إنفاذ الحكم ، فاحداهما تقتضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه . وكذلك ماجرى مجرى الأمور داخل فى حكمها

ووجه الترجيح فى هذا الضرب غير[1] منحصر ؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر ، ومجارى العادات تقضى بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضمائم تحتف ، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره فى الحكم المقرر ، فيمتنع إجراؤه فى جميع الجزئيات . وهذا أمر مشاهد معلوم . واذا كان كذلك فوجوه[2] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض ، فلا يمكن فى هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد تقدم لهذا المعنى تقرير فى أول[3] كتاب الاجتهاد . وحقيقة النظر الالتفات الى

---

(١) أى بخلاف وجوه الترجيح فى التعارض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها الأصوليون فى الأنواع الأربعة التى أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها ، فصارت ستة أنواع

(٢) هل وجوه الترجيح هى الجارية مجرى الأدلة المذكورة ؟ أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هى الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة فى كل نوع منها ؟ إلا أن يقال إنه يعنى بوجوه الترجيح هذه الأسباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد (أيهما أسعد أو أغلب الخ)

(٣) فى المسألة الأولى منه ، حيث بسط الكلام فى الاجتهاد فى تحقيق المناط . وهذا يؤيد ما قررناه فى هذا المقام وأن الكلام كله مسوق فى تحقيق المناط ، لا فى التعارض الذى فصله الأصوليون ولا فى نوع منه ، إنما هو نوع آخر شبيه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد [١] وأغلب أو أقرب بالنسبة الى تلك الواسطة فيبنى على [٢] إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته [٣] مسألة العبد فى مذهب مالك [٤] ومن خالفه ، وأشباهها

فصل

هذا وجه النظر فى الضرب الأول على ظاهر كلام [٥] الأصوليين . واذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا [٦] الى الضرب الثانى ، وأن الترجيح راجع الى وجه

---

(١) أى أقوى وأنسب

(٢) لعل الصواب (فيبنى عليها إلحاقها) . وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذى لا يمكن فيه الجمع ؟ مع أنه فى هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالا جزئيا فى كل منهما ، فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالا كليا . فوضعه هذه المسألة للضرب الذى لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب . وسيأتى له كلام فى المسألة الثالثة

(٤) فعنده أن يملك ملكا غير تام ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تفريعه

(٥) أى حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التى تقتضى اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر ، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع . ولكن قد سبق لنا ذكر شىء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع باعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثانى الذى فيه إما الجمع أو الابطال لأحدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقا . فان كان هذا مراده حقيقة بريئة القضاء على باب التعادل والترجيح فانه لم يصل إليه ، وذلك لأن الصور التى ذكرها فى المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة فى التعارض فان الأحكام لم تستوف فى الصورة الثانية ، فما بين الجزئيتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه فى الأبطال بالطرق التى أشار إليها أو الأعمال الذى ذكره ، بل هناك شىء كثير ، بل أكثر ما ذكر فى باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا . فبقى ماقالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثانى

من الجمع [١] وإبطال [٢] أحد المتعارضين ، حسبما يذكر على أثر هـذا بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع وهى :

﴿المسألة الثالثة﴾

فنقول : لتعارض الأدلة فى هذا الضرب صور :

(إحداها) أن يكون فى جهة كلية مع جهة جزئية تحتها : كالكذب المحرم مع الكذب للاصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئى رخصة فى ذلك الكلى أولا . وعلى كل تقدير فقد مر فى هذا الكتاب مايقتبس منه الحكم [٣] تعارضا وترجيحا ، وذلك فى كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة فى التكرار

(والثانية) أن يقع فى جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة ،

---

(١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة

(٢) هذا إنما يظهر فيما سيذكره فى المسألة الثالثة فى الصورة الثانية فى الأمر الأول منها فانه هو الذى فيه إبطال أحد الدليلين ابطالا حقيقيا . أما مارجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ــ مع اعترافهم بأنه لايزال الدليل قابلا لأن يكون صحيحا غايته أنه وجد لمقابله مايقتضى الظن بأرجحيته ــ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالا حقيقيا . وتسمية ماذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعا بين الدليلين بعيد من جهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليه فادخال هذا النوع فى التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له

(٣) ومحصله إعمال الدليلين ، كما سبق فى مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء فى كتاب الأدلة

كتعارض حديثين (١) أو قياسين أو علامتين (٢) على جزئية واحدة ، وكثيراً مايذكره الأصوليون فى الضرب الأول الذى لا يمكن (٣) فيه الجمع . ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين : « إما الحكم على أحد الدليلين بالاهمال » فيبقى الآخر هو المعمل لا غير ، وذلك لا يصح إلا مع فرض (٤) إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أووهم فى السند أو فى المتن إن كان خبر آحاد ، أو كونه مظنونا يعارض مقطوعا به (٥) الى غير ذلك من الوجوه القادحة فى اعتبار ذلك الدليل . وإذا فرض احدهذه الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضا ، فكذلك ما فى معناه (٦) فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل .

---

(١) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين : ولعله لايقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان ، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية ، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين ، ومدأطاق فى الحديثين . وقدعرفت أن الكلام فى التعارض صورة فقط لا فى التعارض الحقيقى ، لأنه لا يقع فى الشريعة مطلقا . فلا فرق بين القطعى وغيره

(٢) أى كما صنع هو فى تعارض العلامتين . وقد توسع هنا فى العلامة فجعلها شاملة للسببين والشبهين ، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

(٣) أى مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك ، كما يذكره فى الأمر الثانى

(٤) كلامه ــ كما عرفت ــ قاصر على ما يتأتى فيه القدح فى اعتبار الدليل . ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل ، مع أن هذا النوع هو الذى عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

(٥) هذا على رأى . والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقى ، بل التعارض فى الشرعيات صورى فقط ، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحا فيها فى مقابلة قطعى الكتاب الظنى الدلالة . إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظنى

(٦) أى من تطريق الغلط والوهم الخ ، ما أشار اليه

« والأمر الثانى الحكم عليهما معا بالاعمال » [1] ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لأنه محال مع فرض اعمالها فيه فانما يتواردان من وجهين ، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذا الاعمال « تارة » يرد على محل التعارض ، كما فى مسألة العبد فى رأى مالك ، فانه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهمل ذلك من وجه . « وتارة » يخص [2] أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً ، بل يعمل فى غيره ويهمل بالنسبة اليه لمعنى اقتضى ذلك . ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر فى تحقيق المناط الخاص المذكور فى أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك فى فرض الكفاية المذكور فى كتاب الأحكام [3]

(والصورة الثالثة) أن يقع التعارض فى جهتين جزئيتين لا تدخل [4] إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كالمكلف لا يجد ماء ولا متيما . فهو بين أن يترك مقتضى : (أقيموا الصلاة) لمقتضى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الى آخرها ، أو يعكس ، فان الصلاة راجعة الى كلية من الضروريات ، والطهارة

---

(١) راجع كتب الأصول . ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة

(٢) أى فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات ، بضم قيود أو رفع بعضها ، كما تقدم فى تحقيق المناط الخاص ، وكما تقدم لنا فى حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمى . وسيأتى له تمثيله بالميل فى التيمم

(٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة . وكذا مثل الولاية العامة ، الخ ما قال . فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إذا تسلط الدليلان على محل واحد

(٤) احتاج له لأن المراد بالجزئى النوعى . وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية

راجعة الى كلية من التحسينيات على قول[١] من قال بذلك . او معارضة (أقيموا الصلاة) لقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) بالنسبة الى من التبست عليه القبلة . فالأصل أن الجزئى راجع فى الترجيح الى أصله الكلى ، فان رجح الكلى فكذلك[٢] جزئيه ، أو لم يرجح فجزئيه مثله ، لأن الجزئى معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضا فقد تقدم أن الجزئى خادم لكليه ، وليس الكلى بموجود فى الخارج الا فى الجزئى ، فهو الحامل[٣] له ، حتى اذا انخرم فقد ينخرم الكلى ، فهذا اذاً متضمن له : فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه فى كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلى ، وقد فرضنا أن الكلى المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر فى هذه الصورة حكم الكليات[٤] الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله

(والصورة الرابعة)[٥] أن يقع التعارض فى كليين من نوع واحد . وهذا فى

---

(١) أما إذا قلنا إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ماسيقال فى القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة ، فكل شرط سابق على الدخول فى الصلاة ومستصحب فيها

(٢) أى فيصلى بلا وضوء ولا تيمم ، كما هو بعض الأقوال فى مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط ؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغى

(٣) أى الذى يتحقق فيه كالعرض مع المعروض

(٤) أى أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيين ، إلا أنه انجر معه الكلام فى تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين فى هذين الكليين ، فيرجح كلى الضروريات على كل الحاجيات مثلا ، وهكذا

(٥) بقى أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهى ، كما فى حديث (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) مع حديث (قراءة الامام

ظاهره شنيع ، ولـكنه فى التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الـكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ، وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه اذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضا فى الحقيقة . وكذلك الجزئيان [1] اذا دخلا تحت كلى واحد وكان موضوعهما واحداً الا أن له اعتبارين

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها [2] ومن الأمثلةِ الميلُ ونحوه فى تحديد طلب الماء للطهور ، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة الى شخص فيباح له التيمم، ولا يشق بالنسبة الى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تعارض على الميل دليلان لـكن بالنسبة الى شخصين . وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض و يباح لبعض ، والزمان واحد ، لـكن بالنسبة الى ظن السلامة والغرق ، وأشباه ذلك .

قراءة المأموم) . فالأول يقتضى أن الفاتحة واجبة على المأموم ، والثانى يقتضى أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها ، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه و كذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وحديث النهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها ، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة ، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف فى طريق الاعمال . ويمكن إدخال ذلك فى الصورة الثانية فى الأمر الثانى . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة فى مسألة الفاتحة من خارج عنهما ، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم : (من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الامام) وعلى كل حال فقد أعملهما معا

(١) أعاده ومثل له مع دخوله فى الأمر الثانى من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الـكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران ، لانهما مثلهما فى ذلك ، كما قال (وأما التعارض فى الكليين على ذلك الاعتبار الخ)

(٢) أى كما فى المسائل التى أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد فى تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه

وأما التعارض فى الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ماسواه انشاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين[1] « وصف » يقتضى ذمها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووصف » يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ مافيها بيد القبول ، على لأنه شيء عظيم مهدى من ملك عظيم

(فالأول) له وجهان :

« أحدهما » أنها لاجدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى: (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم) . الآية[2] فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذى لايوجد فى شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التى لاطائل تحتها ولا فائدة وراءها . وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) تحصر فائدتها فى الغرور المذموم العاقبة . وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) وقوله تعالى: (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله : ذلك متاع الحياة الدنيا) . وقال : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) الى غير ذلك من الآيات . وكذلك الأحاديث فى هذا المعنى ، كقوله : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة

---

(١) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهما فى معنى : « كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم » « وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع » وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحا فى الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال (يقتضى) ووسط الوجهين المذكورين فى كل منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم ، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسيأتى له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان)

(٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله (كمثل غيث الخ) فظاهر دخوله فى الوجه الثانى

ماء)[١] وهى كثيرة جداً . وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم[٢] من ذم الدنيا وأنها لا شيء

« والثانى » أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : (إنما مثلُ الحياةِ الدُّنيا كماءٍ أنزلْناه من السَّماءِ فاختلطَ بهِ نباتُ الأرضِ — الى قوله : كأنْ لم تَغْنَ بالأمْس) وقوله : (إنمــا هذهِ الحياةُ الدُّنيا متاعٌ)[٣] وقوله : (لا يغرَّنَّكَ تقلُّبُ الذين كفرُوا فى البلادِ . مَتاعٌ قليل) الآية ! وقوله : (إنما مثَلُ الحياةِ الدُّنيا كماءٍ أنزلناه من السماء فاختلطَ به نباتُ الأرضِ فأصبحَ هشيما تذْرُوه الرِّياحُ) وغــير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال ، و بذلك تصير كأنْ لم تكن . والأحاديث فى هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مالى وللدُّنيا ؟! ما أنا فى الدُّنيا إلا كراكبٍ تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها »[٤] ، وهو حادى الزهاد الى الدار الباقية

(١) أخرجه الترمذى وصححه

(٢) جعل الغزالى شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام : (الأول) ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت . وهو العلم بالله والعمل أى العبادة الخالصة . فهذه هى الدنيا الممدوحة (والثانى) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له فى الآخرة ، كالتلذذ بالمعاصى والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة ، حتى يعد داخلا فى جملة الرفاهية والرعونات ، كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث والخدم من الغلمان والجوارى والمواشى والقصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك . فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) متوسط بين الطرفين ، هو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة ، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للانسان فى بقائه وصحته التى يتوصل بها إلى العلم والعمل

(٣) فى سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نام على رمال حصير وقد أثر فى جنبه ، فقلت يارسول الله لو اتخذنا لك

﴿ وأما الثاني ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً :

« أحدهما » ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى ، وعلى الدار الآخرة ؛ كقوله تعالى : (أفلَمْ يَنْظروا الى السماء فوقَهم كيف بَنيناها وزيَّنَّاها وما لها من فُروج — الى : كذلك الخروج) وقوله : (أمَّنْ جعلَ الأرض قراراً وجعلَ خِلالها أنهاراً) الآية ؛ وقوله : (يا أيُّها الناسُ إن كنتمْ في رَيبٍ من البَعْثِ فإنَّا خلقْناكم من تُرابٍ ثمّ من نُطْفةٍ) الآية ؛ وقوله : (قُل لِمنِ الأرضُ ومن فِيها إن كنتمْ تعلَمُون ؟ سَيقُولون لِلّهِ) الى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد و براهين على التوحيد

« والثاني » أنها منن ونعمٌ امتنّ الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها في أثناء ذلك ، واعتبرها ودعا اليها بنصبها لهم[1] و بثها فيهم ، كقوله تعالى : (اللهُ الذي خلقَ السّمواتِ والأرضَ وأنزلَ منَ السماءِ ماءً فأخرَج بهِ منَ الثمراتِ رزقاً لكم — الى قوله : وإن تعدُّوا نعمةَ اللهِ لا تُحْصوها)[2] وقوله : (الذي جعلَ لكمُ الأرضَ فِراشاً والسماءَ بِناءً وأنزلَ من السماءِ ماءً) الآية ؛ وقوله (هُوالذي أنزلَ من السماءِ ماءً لكم منهُ شرابٌ ومنه شجرٌ — الى قوله : وإن تعدُّوا نِعمة الله لا تُحْصُوها) وفيها : (واللهُ جعلَ لكم ممّا خلقَ ظِلالاً وجعلَ لكم من الجبال أكْناناً) الآية ؛ وفي أول السورة : (والأنعامَ خلقَها لكم فيها دِفءٌ ومَنافعُ ومنها تأكلون — ثم قال: (ولكم فِيها جَمالٌ حينَ تُريحون وحين تسْرَحُون — ثم قال : والخيلَ والبغالَ والحَميرَ لِتركبوها وزِينة) فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة ، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله : (إنما الحياةُ الدُّنيا لعِبٌ ولهوٌ وزينةٌ) الى غير ذلك ، بل حين عرّف بنعيم الآخرة امتنّ بأمثاله في الدنيا ؛

وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه ؟ ! فقال (مالي وللدنيا ؟ ما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها) أخرجه الترمذي وصححه

(١) أي وبمثل قوله تعالى (كلوا من رزق ربكم)

(٢) في سورة ابراهيم

كقوله : (في سدْرٍ مخضُودٍ وطلْحٍ منْضُودٍ ، وظلٍّ ممدودٍ) وهو قوله : (واللهُ جعل لكم مما خلقَ ظِلالاً) وقال : (ولهم فيها أزواجٌ مُطَهّرَةٌ) ، وقال : (واللهُ جعل لكمْ من أنفُسكم أزواجاً) . وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة : (فيها أنهارٌ من ماء غيرِ آسنٍ) الى آخر أنواع الأنهار الأربعة ، وقال : (واللهُ أنزل من السماءِ ماءً فأحيا به الأرضَ بعدَ موتِها — الى أن قال : وأوْحى ربُّكَ إلى النَّحْل أن اتَّخِذي منَ الجبالِ بُيوتا — الى قوله : فيه شفاء للناس) وهو كثير أيضا .
فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى : (مَن عَملَ صالحا من ذكرٍ أو أُنثى وهو مُؤمنٌ فلنُحْيينهُ حَياةً طيِّبة) يعني في الدنيا[1] (ولنَجْزينهُمْ أجرَهم) يعني في الاخرة . وقال حين امتن بالنعم . (كلُوا من ثمرِهِ إذا أثمرَ ويَنْعِهِ) (كلُوا منْ رِزْقِ رَبكُم واشكرُوا له بَلْدةٌ طَيِّبةٌ وربٌّ غفُورٌ) وقال في بعضها : (ولتَبْتغوا من فضْلِهِ) فعدّ طلب الدنيا فضلا ، كما عدّ حب الإيمان وبغض الكفر فضلا

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعما وفضلا . والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني ، لأن كونها زائلة وظلا يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال ، وعلى أن الآخرة حق . فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل

---

(١) هو رأى بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فإنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد معروف ، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة ، لأنها حياة بلا موت ، وغنى بلا فقر ، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو فى الدنيا لا يفنى ، لأنها اذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذى تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفنى وإن فنى منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى[1] الآخرة فتكون هنالك نعيما . فالحاصل أن ما بُثَّ فيها من النعم التى وضعت[2] عنواناً عليه — كجعل اللفظ دليلا على المعنى — باقٍ وان فنى العنوان . وذلك ضدُّ كونها منقضية باطلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشريعة منزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فلزم من ذلك أن[3] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أوحالتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

(أحدهما) نظرٌ مجردٌ من الحكمة التى وضعت لها الدنيا من كونها متعرفا متعرفا للحق ، ومستحقا لشكر الواضع لها ، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشا ومقتنصا للذات ، ومآلا للشهوات ، انتظاما فى سلك البهائم ، فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ بلا لُب ، ولعب بلا جِد ، وباطلٌ بلا حق ، لأن صاحب هذا النظر لم ينل منها إلا مأكولا ومشروبا ، وملبوسا ومنكوحا ومركوبا ، من غير زائد ، ثم يزول عن قريب ، فلا يبقى منه شىء . فذلك كأضغاث الأحلام . فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌّ ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروامنها إلا ماقال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم (كسرابٍ بقيعةٍ يحسبُهُ الظمآنُ ماء حتى إذا جاءهُ لم يجدْهُ شيئا) وفى الآية الأخرى : (وقدِمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناهُ هباءً منثوراً)

(١) كما سبق آنفا فى كلام الغزالى فى القسم الأول

(٢) أى هذه النعم وضعت عنوانا على العلم الذى تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلى وتمجيده وتقديسه

(٣) أى فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر

(والثانى) نظرٌ غير مجرد من الحكمة التى وضعت لها الدنيا ، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم ، مبثوث فيها من كل شىء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه . فاذا نظر اليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فانتدبَ الى ذلك حسب قدرته وتهيئته ، وصار ذلك القشرُ محشوًّا لُبًّا ، بل صار القشر نفسه لبا ؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها ، والبرهان[1] مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دِقٌّ ولا جِلٌّ فى هذه الوجوه الا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم . ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ ؛ كقوله تعالى : (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ؟) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلا بالحقّ) (أو لم يتفكرُوا فى أنفُسهم ما خلق اللهُ السموات والأرض وما بينهما إلا بالحقّ) الى غير ذلك . ولأجل هذا صارت أعمال أهل النظر[2] معتبرةً مُثبتة ، حتى قيل : (فلهم أجرٌ غير ممنون)[3] (من عمل صالحا من ذكرأوأنثى وهو مؤمنٌ فلنُحيينهُ حياةً طيبة)[4]

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة ؛ وليست بمذمومة من جهة النظر الثانى ، بل هى محمودة . فذمها بإطلاق لا يستقيم ، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ

---

(١) تشبيه للتقريب

(٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر)

(٣) أى غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية . ويظهر أن غرضه أن أجرهم فى الآخرة غير مقطوع عن عملهم فى الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام فى سياق الاستدلال

(٤) اذا اقتصر على ما ذكره فى الاية وكان المراد الحياة فى الدنيا كما سبق له فى معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالاخرة وإن كان المراد الحياة فى الاخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى الأول كان المناسب اثبات بقية الاية (ولنجزينهم الخ)

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة فى الدنيا وحبا فى العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود ، بل يسمى سفها وكسلا وتبذيرا . ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة[1] شرعاً ، ولأجله كان الصحابة طالبين لها ، مشتغلين بها ، عاملين فيها ؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس فى كسبها . فربما سمع أخبارهم فى طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجهله بهذا الاعتبار ، وحاش لله من ذلك ، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم ، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضا من جملة عباداتهم رضى الله عنهم ، وألحقنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووفقنا لما وفقهم له بمنه وكرمه .

فتأمل هذا الفصل ؛ فان فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر فى الشريعة وفى أحوال أهلها . وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه ، كما يفهمون طلبها على غير وجهه ، فيمدحون مالا يمدح شرعا ، ويذمون مالا يذم شرعا . وفيه أيضا من الفوائد فصل القضية بين المختلفين فى مسألة الفقر والغنى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك يتفصل ؛ فان الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة الى صاحبه مذموماً ، وكان الفقر أفضل منه . وإن أمال إلى إيثار الآجلة فانفاقه[2] فى وجهه ، والاستعانة به على التزود للمعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضله

(١) أى حالة التبذير بوضعها فى غير موضعها

(٢) لعله (بانفاقه)

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور فى أثناء [1] الكتاب ؛ فلذلك اختصر القول فيه . وأيضاً فان ثم أحكاما أخر تتعلق به ، قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة الى أصول هذا الكتاب كالفروع ، فلم نتعرض لها ؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان . وانما ذكر هنا ماهو كالضابط الحاصر ، والأصل العتيد ، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح .

النظر الثانى

فى أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر

والذى يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل :

المسأله الأولى

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم . وأعنى بالعالم المجتهد ؛ وغير العالم المقلد . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم . فهذه أربعة أقسام

(الأول) سؤال العالم وذلك فى المشروع [2] يقع على وجوه ؛ كتحقيق

(١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خمس مرات ، يعين فى كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التى هو بصدد بيانها

(٢) أى وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلا مما يجب عليه أن يرجع فيه الى اجتهاد نفسه . بحيث لايجوز له أن يقلد مجتهدا آخر والوجوه الستة التى ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عنّ له ، وتذكر ماخشى عليه النسيان ، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ماعسى أن يكون فاته من العلم [(١)]

(والثانى) سؤال المتعلم لمثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؛ كمذاكرته له بما سمع ، أو طلبه منه مالم يسمع مما سمعه المسئول ، أو تمرنه معه فى المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهدى بعقله إلى فهم ماألقاه العالم

(والثالث) سؤال العالم للمتعلم . وهو على وجوه كذلك ، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل ، أو تنبيهه [(٢)] على ماعلم ليستدل به على مالم يعلم

(والرابع) وهو الأصل الأول ، سؤال المتعلم للعالم . وهو يرجع إلى طلب علم [(٣)] مالم يعلم .

فأما الأول والثانى والثالث فالجواب عنه مستحق [(٤)] إن علم ، مالم يمنع من ذلك عارض [(٥)] معتبر شرعا ، وإلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق باطلاق ، بل فيه تفصيل . فيلزم الجواب

---

(١) أى مما لم يكن عن اجتهاد ، بل كتلقى حديث أو بحث فى رواية وما أشبه ذلك

(٢) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا ، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئا جديدا على ماتعلمه قبل . فقد كان نتيجة لمقدمات . ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة . وهكذا

(٣) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثانى

(٤) عبر بذلك دون مطلوب شرعا . لأنه قد لا يكون كذلك ، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التى ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة . أما قوله فى الرابع (فليس بمستحق) فانه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الخ)

(٥) أى كما أشار إليه بعد بقوله (وقد لا يجوز) وكما يأتى تفصيله فى الفصل الآتى

إذا كان عالما بما سئل عنه متعينا [١] عليه فى نازلة واقعة [٢] أو فى أمر فيه نص [٣] شرعى بالنسبة إلى المتعلم ، لا مطلقا ، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدى السؤال إلى تعمق ولا تكلف ، وهو مما يبنى عليه عمل شرعى، وأشباه ذلك . وقد لا يلزم الجواب فى مواضع ، كما إذا لم يتعين عليه . أو المسألة اجتهادية [٤] لا نص فيها للشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل [٥] عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التى هى من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله فى أثناء المسائل الآتية

﴿ المسألة الثانية ﴾

الإكثار من الأسئلة مذموم

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح . من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء [٦] إن تبد لكم

---

(١) قالوا إن للمفتى رد الفتوى إذا كان فى البلد غيره أهلا لها شرعا ، خلافا للحليمى

(٢) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة . كذا قال البيهقى ، ثم روى عن معاذ : (أيها الناس لاتعجلوا بالبلاء قبل وقوعه)

(٣) أى وإن لم يقع بالفعل

(٤) ينظر : هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل ؟ كما كان مالك يفعل ، وهو المنقول عن أبى الخطاب وابن عقيل وغيرهما. فيحمل عليه كلامه بأن الذى لا يلزمه إنما هو جواب المسألة : لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده

(٥) قال ابن عقيل : فى هذا تحرم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزى : لا ينبغى اه شرح التحرير . وسيأتى أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهى ، وبعضها يخف ، والاجابة بحسبه ؛ كما يأتى أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأى مستقل بسببية النهى بقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه فقوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيداً لما قبله فحقه (أو) كالسببين قبله

(٦) والمراد بالأشياء مالا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الخفية التى قد يفتضحون بها . وكل يسوء ، أما الثانى فظاهر وأما الأول فلأن

تسؤكم) الآية ! وفى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ : (ولله على الناس حج البيت) الآية ! فقال رجل : يارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ، ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ ثلاثا ، وفى كل ذلك يعرض . وقال فى الرابعة : « والذى نفسى بيده لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت ماقمتم بها ، ولو لم تقوموا بها لكفرتم . فذرونى ما تركتكم »(١) وفى مثل هذا (٢) نزلت : (لا تسألوا عن أشياء » الآية ! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل (٣) فيه حكم ، وقال : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها »(٤)

وقال ابن عباس : ما رأيت قوما خيراً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، ....

السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سببا فى التكليف عقوبة ، لخروجهم عن الأدب ، وتركهم مايليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات ، كما يشير إليه حديث الحج ، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة فى هذه الشريعة السمحة . وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى ، لأنه إنما يظهر ذلك فى مدة الوحى ، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم . والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطنى فى حديث صحيح

(٢) قيل نزلت لهذا السبب نفسه ، وهو السؤال عن فرضية الحج فى كل عام . وقالوا إنه الأقرب . وقيل نزلت حينما ألحفوا فى السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال « من أحب أن يسأل عن شىء فليسأل » إلى آخر الحديث الآتى . ولذلك قال (وفى مثله) أى وهو الالحاف فى السؤال سواء أكان فى خصوص مادة الحديث السابق أم فى غيرها

(٣) هذا أيضا مما يقتضى تقييد ذم كثرة السؤال . ومثله مايأتى عن الربيع . وسيأتى قيد آخر فى كلام ابن عمر . ولذلك عقد الفصل بعد ، وبه تتبين القيود التى يلزم أن تراعى فى أصل المسألة

(٤) ذكره النووى فى الأربعين عن الدار قطنى ببعض اختلاف

ما سألوه الا عن ثلاث عشرة [1] مسألة حتى قُبض صلى الله عليه وسلم ، كلهن فى القرآن : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ) (ويَسْأَلونَكَ عن اليتامى) (يَسْأَلونَكَ عن الشَّهْرِ الحَرَام) ما كانوا يسألون الا عما ينفعهم . يعنى أن هذا كان الغالب [2] عليهم . وفى الحديث : « إنَّ أعظمَ المُسلمين فى المُسلمينَ جُرْماً مَن سأل عن شَىْء لم يُحَرَّم عليه فحُرِّم عليهم مِن أجْلِ مَسْأَلتِه [3] » وقال : « ذَرُونى ما تَرَكْتُكم ؛ فإنما هَلَكَ مَن قَبْلَكم بكثرةِ سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم [4] » وقام يوماً [5] وهو يعرف فى وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاما ، ثم قال : « مَن أحَبَّ أن يَسأل عَن شىء فليَسألْ عنه ! فوالله لا تَسْألونى عن شىء إلاَّ أخْبَرتكم به ما دُمت فى مَقامى هذا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثر رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أن يقول : « سلونى ! » فقام عبدُ الله ابنُ حذافة السهمى فقال : مَن أبى ؟ فقال : « أبوك حُذافة » فلمّا أكثر أن يقول « سلونى » بَرَك عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رَضينا بالله رَبّاً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبيا قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك وقال أولا « والذى نفسى بيده لقد عرضت على الجنة والنار آنفا فى عُرض هذا الحائط وأنا أصلى فلم أر كاليوم فى الخير والشر » وظاهر هذا المساق يقتضى أنه إنما قال « سلونى » فى معرض الغضب ، تنكيلا بهم فى السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك [6] ورد فى الآية قوله (ان تبد لكم تسؤكم)

(١) ينظر فى توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد مافوق المئات . وتوجيهه بأن المراد أن ماذكر فى القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف فى غرضه

(٢) فلا ينافى سؤال بعضهم (مابال الهلال الخ ؟) وسؤال حذافة (من أبى ؟)

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٤٩ ، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١٦٣)

(٥) رواه الشيخان

(٦) أى بناء على أن الآية نزلت فى تلك القصة

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خيثم : يا عبد الله ما علمك الله فى كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى عالمه ولا تتكلف ، فان الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (قل ما أسأ لكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الخ وعن ابن عمر قال : لا تسألوا عما لم يكن ، فانى سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفى الحديث أنه عليه الصلاةوالسلام « نهى عن الأغلوطات [(١)] » فسره الاوزاعى فقال يعنى صعاب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أماتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبى لبابة قال : وددت أن حظى من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شىء ولا يسألونى يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم . وورد فى الحديث « اياكم و كثرة السؤال [(٢)] » وسئل مالك عن حديث « نها كم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال [(٣)] » قال أما كثرة السؤال فلا أدرى أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل ، فقد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها ، وقال الله تعالى : (لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فلا أدرى أهو هذا أم السؤال فى الاستعطاء ؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أحرج بالله على كل امرىء سأل عن شىء لم يكن [(٤)] فان الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لى مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل ياعبد الله ما علمته فقل به ودل عليه ومالم

(١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . واسناده حسن

(٢) روى البخارى (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنع وهات ، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال ، وإضاعة المال)

(٣) رواه الشيخان

(٤) يريد الافتراضات الصرفة أما مايقع فى العادة فان الشريعة تكفلت به لاينقصها منه شىء ، وهذا معنى قوله « فان الله قد بين ماهو كائن »

تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء وقال الاوزاعى إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الاغاليط وعن الحسن قال إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد بغض هؤلاء القوم إلىّ المسجد حتى لهو أبغض إلى من كناسة دارى قلت من هم يا أبا عمر ؟ قال الأرأيتيون وقال ما كلمة أبغض إلى من « أرأيت » وقال أيضا لداود ألا احفظ عنى ثلاثا إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك (١) أرأيت ، فان الله قال فى كتابه (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية اذا سئلت عن مسألة فلا تقس (٢) شيئا بشيء ، فربما حرّمت حلالا أو حللت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيي بن أيوب : بلغنى أن أهل العلم كانوا يقولون اذا أراد الله أن لا يعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا فى كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم . ألا ترى ما فى الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

(١) أى فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلى وتأييد نظرى ، حتى لا تكون متبعا للهوى . هذا ما يفيده الاستدلال بالآية ويشير اليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الآتى عاما فى السائل والمجيب . ثم هل هذا يستقيم فى أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأييد بالعقليات ؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع فى الحكم : ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها فى هذه المواطن ، كقوله « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » ، وسيأتى فى الفصل بعده ما يؤيده . حيث قيد فى النوع الخامس فى الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون فى أمر تعبدى أو يكون السائل غير أهل لذلك

(٢) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان يُعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل فجلس الى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الإسلام والايمان والإحسان والساعة وأمارتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا »[1] وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه فى السؤال كثيرا وكان أصحابه يهابون ذلك . قال أسد بن الفرات — وقد قدم على مالك — وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلوننى أسأله عن المسألة ، فاذا أجاب يقولون قل له فان كان كذا ، فأقول له ، فضاق على يوما فقال لى : هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لايغالهم فى المسائل وكثرة تفريعهم فى الرأى - وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، فقالت لها : أحرورية أنت ؟ انكاراً عليها السؤال عن مثل هذا . وقضى النبي صلى الله عليه وسلم فى الجنين بغرة فقال الذى قضى عليه : كيف أغرم مالا شرب ولا أكل ، ولا شهق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « إنما هذا من إخوان الكهان »[2] وقال[3] ربيعة لسعيد فى مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد : أعراقى أنت ؟ فقلت بل عالم متثبت ، أو جاهل متعلم فقال : هى السنة يابن أخى . وهذا كاف فى كراهية كثرة السؤال فى الجملة

(١) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذى سأل فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان رواه مسلم

(٢) رواه مسلم

(٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التنكيت فى شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية . وسيشير إليه بعد

فصل

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع . نذكر منها عشرة مواضع

(أحدها) السؤال عما لا ينفع فى الدين . كسؤال عبد الله بن حذافة : من أبى وروى فى التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبدو رقيقا كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدرا . ثم ينقص الى أن يصير كما كان ؟ فأنزل الله : (يسألونك عن الأهلة) الآية فأنما أجيب[1] بما فيه من منافع الدين *

(والثانى) أن يسأل بعد مابلغ من العلم حاجته ، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام ؟ مع أن قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه للأبد ، لاطلاقه. ومثله سؤال بنى اسرائيل بعد قوله : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه فى الوقت ، وكأن هذا — والله أعلم — خاص[2] بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله : « ذرونى ما تركتكم »[3] وقوله « وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها[4]»

(والرابع)[5] أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها . كما جاء فى النهى عن الاغلوطات

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التى لا يعقل لها

(١) راجع روح المعانى فى تفسير الآية يتضح المقام
(٢) هذا متعين . وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص فى الوقت ولا يقول بهذا أحد
(٣) تقدم (ج ١ — ص ١٦٣)
(٤) تقدم (ج ٤ — ص ١٨٤)
(٥) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث . فالاغلوطات لاتنفع فى الدين ، وأيضاً لاحاجة لها فى العلم

معنى ، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما فى حديث قضاء الصوم دون الصلاة

(والسادس) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق (١) وعلى ذلك يدل قوله تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ولما سأل الرجل (٢) ياصاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب ياصاحب الحوض لاتخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا . الحديث

(والسابع) أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سعيد أعراقى أنت ؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أيجادل عنها ؟ قال لا (٣) ولكن يخبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكت

(والثامن) السؤال عن المتشابهات ، وعلى ذلك يدل قوله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه) الآية ا وعن عمر بن عبد العزيز . من جعل دينه عرضا (٤) للخصومات أسرع التنقل .ومن ذلك سؤال من سأل مالكا عن الاستواء ، فقال الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة

(والتاسع) السؤال عما شجر بين السلف الصالح ، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماء كف الله عنها يدى . فلا أحب أن يلطخ بها لسانى .

(١) أى التعمق فى الدين . كما فى السؤال عن ورود السباع الحوض . وكما سيأتى فى الاعتراض على الظواهر بتحميلها مايبعد عنها

(٢) هو عمرو بن العاص كان فى ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك راجع التيسير فى كتاب الطهارة

(٣) فيه النظر السابق . وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذى لابد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفى أعلام الموقعين . عاب بعض الناس ذكر الدليل فى الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل

(٤) لعل الأصل (غرضا) من الغين المعجمة ، أى هدفا ومرمى . أما بالعين فالذى يوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين

(والعاشر) سؤال التعنت[1] والإفحام وطلب الغلبة فى الخصام . وفى القرآن فى ذم نحو هذا (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهى ألد الخصام) وقال : (بل هم قوم خصمون) وفى الحديث « أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم[2] »

هذه جملة من المواضع التى يكره السؤال فيها ، يقاس عليها ما سواها . وليس النهى فيها واحدا بل فيها ما تشتد كراهيته ، ومنها ما يخف ، ومنها ما يحرم ومنها ما يكون محل اجتهاد . وعلى جملة[3] منها يقع النهى عن الجدال فى الدين كما جاء « ان المِراء فى القرآن كُفرٌ »[4] وقال تعالى (وإذا رأيتَ الذين يخوضون فى آياتِنا فأعرض عنهم) الآية ! وأشباه ذلك من الآى أو الأحاديث . فالسؤال فى مثل ذلك منهى عنه ، والجواب بحسبه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محمود ، كان المعترَض فيه مما يفهم أولا يفهم . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماجاء فى القرآن الكريم ، كقصة موسى مع الخضر ، واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شىء حتى يحدث له منه ذكراً ، فكان ما قصه الله تعالى من قوله : (هذا فِراقُ بينى وبينِك) وقول[5] محمد عليه الصلاة والسلام

(١) أى يسأل ليعنت المسئول ويقهره . لا ليعلم يعنى وإن لم تكن المسألة من الاغلوطات ، وبذلك يغاير الرابع

(٢) رواه الشيخان والترمذى والنسائى وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٣٤١)

(٥) أى فالاعتراض كان سببا للحرمان من التوسع فى العلم الخاص

« يَرحَم الله موسى لوصَبَرَ حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما[(١)] » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فان الخروج عن الشرط يوجب[(٢)] الخروج عن المشروط . وروى فى الأخبار أن الملائكة لما قالوا :(أَتجْعَلُ فيها مَن يفسد فيها ويَسْفِكُ الدِّماء ؟) الآية! فردَّ الله عليهم بقوله: (إنى أعلم مالا تعلمون) أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم وجاء فى أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله . (أنا خير منه خَلَقْتَنِى من نار وخلقته من طين) فهو الذى كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على الحكيم الخبير : وهو دليل فى مسألتنا وقصة[(٣)] أصحاب البقرة من هذا القبيل ايضا حين تعنتوا فى السؤال فشدد الله عليهم

(والثانى) ما جاء فى الاخبار ، كحديث « تعالوا أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده »[(٤)] فاعترض فى ذلك بعض[(٥)] الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب[(٦)] لهم شيئا. وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته[(٧)] ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام : « لو تركته لكانت زمزم عينا مَعينا[(٨)] » وفى الحديث أنه طُبِخ لرسول الله صلى الله عليه وسلم قِدر فيها لحم

(١) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ (رحم الله موسى لوددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما)

(٢) وقد يقال حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض

(٣) أى قولهم (أتتخذنا هزوا ؟) فانه استبعاد لما قاله وإنكار أى أين ما سألناه عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة ، فهو اعتراض على الكبراء

(٤) رواه فى التيسير عن الشيخين بلفظ (هلموا أكتب لكم الخ)

(٥) هو عمر رضى الله عنه ، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذى كان يفيدهم ، لا سيما على القول بأنه كان فى شأن الخلافة

(٧) أخرجه فى التيسير مع القصة بطولها عن البخارى

(٨) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض ، ولا يخفى شؤم الحرص فى غير أمور الاخرة

فقال ناولني ذراعا ! قال الراوي فناولته ذراعا , فقال ناولني ذراعا فناولته ذراعا ،فقال ناولني ذراعا ! فقلت يارسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال : والذي نفسي بيده لو سكت لأعطيت ذراعا مادعوت[1] » وحديث على قال دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ، قال فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنّا والله ما نصلى إلا ما كتب لنا ، إنما أنفسنا بيد الله فاذا شاء أن يبعثها بعثها فولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكثر شيء جدلا »[2] وحديث « يأيها الناس اتهموا[3] الرأى فانا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع[4] أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه[5] » ولما وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟قال : حزن قال بل أنت سهل . قال لا أغيّر اسما سمانى به أبى قال سعيد فمازالت الحزونة حتى اليوم[6] والأحاديث في هذا المعنى كثيرة

(والثالث) ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيا عند الصوفية ، فانه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيرى عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

---

(١) الحديث في متن المواهب في بيان مأكله ومشربه صلى الله عليه وسلم . وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبي رافع (والثانية) رواها الدارمى والترمذى عن أبي عبيدة وهى أقرب إلى رواية المؤلف — وقد قال الزرقاني في شرحه على المواهب إنهما قصتان

(٢) رواه النسائي ومسلم ورواه البخارى مختصرا ولم ترد كلمة (فجلست وأنا أعرك عيني) الافي رواية النسائي واتفقوا على رواية ضرب الفخذ

(٣) أى فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به

(٤) أى وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم في رده إلى الكفار تنفيذا للشرط

(٥) رواه البخارى باختلاف في بعض الألفاظ

(٦) أخرجه البخارى وأبو داود

الشاب الخديم لأبى يزيد البسطامى إذ كان صائما ، فقال له أبو تراب النخشبى وشقيق البلخى كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك اجر شهر فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة . فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب فى السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسلة بنت سليسلة ، ان أردت هذا فعليك بالعراق ! فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه (١) فى جوابه ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجرى على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالة يبعدُ العهد بمثلها ، أو لاتقعُ من فهم السامع موقعَها أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد ، فإن عرَضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح ، وأحرى بادراك البغيــة إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص (٢) أو يندر ، إذ قد تقدم أن النص إنمــا يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة (٣) ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان

(١) لا يؤخذ من الرواية السابقة فى المسألة الثانية أنه كان يعترض ، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فان كان كذا . .) بايعاز أصحاب مالك لتيهيم سؤاله بأنفسهم

(٢) يطلق النص على الدليل السمعى مطلقا ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على مالا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعيا فى دلالته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته فى الكتاب على مقتضاه ويطلق على مادل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضا على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت فى المسألة التاسعة من كتاب المقاصد

العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبيِّن أو التوقف فالظاهر هو المعتمد اذاً . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وان ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل ، فيؤدي الى القول بضعف جميع[1] أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق

ووجه ثالث : لو اعتبر مجرد الاحتمال فى القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لأرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهى والإخبارات ، إذ ليست فى الأكثر نصوصا لا تحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والمعقول ، فما يلزم عنه كذلك

ووجه رابع[2] . وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى الى انخرام العادات والثقة بها ، وفتح بابَ السفسطةِ وجحدِ العلوم . ويبين هذا المعنى فى الجملة ما ذكره الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » بل ما ذكره السوفسطائية فى جَحد العلوم منه يتبين لك أن منشأها تطريقُ الاحتمال فى الحقائق العادية أو العقلية ، فما بالك بالأمور الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدّد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا فى السؤال عما لم يكن لهم اليه حاجة مع ظهور المعنى . وكذلك ما جاء

(١) أى حيث قلنا بعدم النص ، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التى هى من قسم الظاهر الذى بقى من الاقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أى حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

(٢) الاوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقى عليها ، وكأنه يقول بل اذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات العادية المبثوثة فى الكون فالتجريبات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فاذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى فقبول الاحتمالات مطلقا يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية ، فهو باطل

فى الحديث فى قوله : « أحجتنا هذا لعامنا أو للأبد ؟ »[١] وأشباه ذلك . بل هو أصل فى الميل عن الصراط المستقيم ، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال ، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل ، فذموا بذلك وأمر النبى[٢] عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم

ووجه خامس : وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[٣] المتفق عليها ، كقوله تعالى : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون لله . قل فأنى تسحرون ؟) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم ، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله فى الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء ، وقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون ؟) يعنى كيف يصرفون عن الاقرار بأن الرب هو الله ، بعد ما أقروا[٤] ، فيدعون لله شريكا ، وقال تعالى : (خلق

(١) (ألعامنا هذا أم للابد ؟) جزء من حديث طويل رواه مسلم فى صفة حجة النبى صلى الله عليه وسلم

(٢) أى بقوله فى الحديث المشهور (فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم)

(٣) أى فمع كونها عقلية وثابتة فى الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هى متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثانى هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر فى هذه التراكيب

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شىء ، المالك المتصرف فى السموات والأرض ، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا من مخلوقاته نجوما أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف فى الكون وحده وأنهم يكونون مجانين اذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الايات الذى هو كالنتيجة قوله (لا إله إلا هو) لجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نفى الشريك فى الألوهية والعبادة فقوله (فيدعون لله شريكا) أى فى استحقاق العبادة

السموات والأرض بالحق يكوّر الليل على النهار — الى قوله : ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون ؟) وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه ، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول . ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة غير معترض عليها لم يكن فى إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم لكن الأمر على خلاف ذلك . فدل على أنه ليس مما يعترض عليه

والى هذا[1] فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات ، و إيرادالإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات ، حتى لاتجدعندهم بسبب ذلك دليلا يعتمد لا قرآنيا ولا سُنيا ، بل انجر هذا الأمر الى المسائل الاعتقادية ، فاطّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية ، لبناء كثيرمنها على أمورعادية ، كقوله : (ضرب لكم مَثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء) الآية ! وقوله : (ألهم أرجُل يمشون بها ؟) وأشباه ذلك ، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة ، هربا من احتمال يتطرق فى العقل للأمور العادية ، فدخلوا فى أشد مما منه فروا ، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولا بالشريعة ، فخالطوا الفلاسفة فى أنظارهم ، وباحثوهم فى مطالبهم التى لا يعود الجهل بها على الدين بفساد ، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا . وأصل ذلك كله الإعراض عن مجارى العادات فى العبارات ومعانيها الجارية فى الوجود . وقد مر فيما تقدم أن مجارى العادات قطعية فى الجملة و إن طرق العقل اليها احتمالا فكذلك العبارات ، لأنها فى الوضع الخطابى تماثلها أو تقاربها . ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات . وهى خاصة[2] هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله . فإذاً لا يصح

(١) أى و يضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد

(٢) تتبع الظنيات فى الدلالة أو فى المتن أو فيهما ، والوجوه العقلية كذلك ، ويضم قوة منها إلى قوة ، ولا يزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعا فى الموضوع ويصير كالتواتر المعنوى ، ولا يبالى أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوى لا يلزم فى جميعهم أن يكونوا محل الثقة

فى الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على الخروج [(١)] عنها ، فيكون ذلك داخلا فى باب التعارض والترجيح ، أو فى باب البيان . والله المستعان

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر فى المسائل الشرعية إما ناظر فى قواعدها الأصلية ، أو فى جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه اليه اجتهاده فهو الحكم فى حقه . إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات [(٢)] ، ضرورية كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية . وأما الفروع فيكفى فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم فى موضعه : فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم فى حقه أيضا ، ولا يفتقر الى مناظرة ؛ لأن نظره فى مطلبه إما نظر فى جزئى ، وهو ثان عن نظره فى الكلى الذى ينبنى عليه ، وإما نظر فى كلى ابتداء ، والنظر فى الكليات ثان عن الاستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا يحتاج الى غيره فيها ؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب فى استدلالاته ، وهى طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا فى النادر . رحمه الله رحمة واسعة

(١) فتكون حينئذ هى المؤول بعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التى تفرع عنها الجزئيات لابد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين فى تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا ينافى أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها ، حسبما أدت إليه الأدلة التى ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف الفروع فانها يكفى فيها الظن القوى بأن هذا هو حكم الله فيها

فى نفسه ، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالمجتهد أمين على نفسه ، فاذا كان مقبول القول قبله المقلد ، ووكله المجتهد الآخر الى أمانته ؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول ، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة الى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة : كمشاورة [1] رسول الله صلى الله عليه وسلم السَّعْدَيْنِ [2] فى مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة ، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصابرة والقتال لم يبغ به بدلا ولم يستشر غيرهما . وهكذا مشاورته [3] وعرضه الأمر فى شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكلمه [4] عمر فى ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصلحة

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثانى فى مصلحة عامة للسلمين ، وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم فى قتال الاحزاب ، ولا بأبى بكر فى مثاليه : إلا أن المجتهد فى الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه

(٢) سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة وفى رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة قال « حتى استأمر السعود : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيثمة ، وسعد ابن مسعود » فقالوا لا والله ما أعطينا فى أنفسنا الدنية فى الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالاسلام وأعزنا بك ، ما لهم عندنا إلا السيف . وقد تقدم (ج ١ — ص ٣٢٥)

(٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال . أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما على فقال لم يضيق الله عليك . والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أما كلمات سيدنا على فكانت مخبأة للاسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج فى التيسير حديث الافك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) حيث قال ، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث فقال والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فان الزكاة حق المال . فان قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة فى احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبى بكر . فالجواب أن هذا

فى ترك القتال ، إذ وجد النص الشرعى المقتضى لخلافه . وسألوه[١] فى رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وإذا تقرر وجود هذا فى الشريعة وأهلها[٢] لم يحتج بعد ذلك الى مناظرة ولا إلى مراجعة ، إلا من باب الاحتياط . واذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتصارا على بحث نفسه الى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . « وإما الاستعانة » بمن يثق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقا له فى الكليات التى يرجع اليها ما تناظرا فيه ، أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده اليه واستعانته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق[٣] مناط المسألة المناظر فيها ، والأ ... بل فيها . فان اتفقا فحسن ، وإلا فلا حرج ، لأن الأمر فى ذلك راجع الى أمر ... يجتهد فيه ، ولا مفسدة فى وقوع الخلاف هنا حسبما تبين فى موضعه

وأمثلة هذا الأصل كثيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسائل المشكلة عليهم ، كما فى سؤالهم عند نزول قوله : (الذين آمنوا ولم

داخل فى مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن فى المجتهد الذى وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أى بلسان عمر فشدد النكير عليهم . كما فى كتب السير . وفى السيرة الحلبية توسع وبسط فى الموضوع

(٢) أى الصحابة العارفين بها والمجتهدين فى أحكامها . وقوله (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أى فى إثبات المسألة . أو معناه لم يحتج فى مثله أى فى الجزئيات التى من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط)

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

يلبسوا ايمانهم بظلم) ، وعندنزول قوله : (وإن تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآية! وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: (لا يستوى القاعدون من المؤمنين) الآية ! حتى نزل : (غير أولى الضرر) وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام : « من نوقش الحساب عذب[1] » واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى (فسوف يحاسب[2] حسابا يسيرا) وأشباه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل فى قسم المناظر المستعين ، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا فى الادلة ، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتعلمين ، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم . ولا عليك من اطلاق[3] لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لاينبنى عليه حكم . كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد ، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[4] ، كما جاء فى شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بحضرتهم مسترشدا ، حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة . وكذلك قوله فى الآية الأخرى : (اذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين) فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود ، بقوله: (هل يسمعونكم اذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون) فحادوا عن الجواب إلى الاقرار بمجرد الاتباع للآباء . ومثله قوله : (بل فعله كبيرهم) الاية ! وقوله تعالى : (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل

(١) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٢) حتى قال لها : « ذلك العرض »

(٣) الذى قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس فى قسم المناظر المستعين ، لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبى صلى الله عليه وسلم إذا روعى معنى المناظرة اصطلاحا ، يعنى لأن هذا اصطلاح آخر

(٤) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولا فأولا ، حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة

من ذلكم من شىء ؟) وقوله : (أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع ؟ أمن لا يهدّى إلا أن يهدى !) الآية ! وقوله : (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها ؟) الى آخرها ، فهذه الآى وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة فى النظر ، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم ، إذ كان مجيئا بالبرهان فى معرض الاستشارة فى صحته ، فكان أبلغ[1] فى المقصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أمورا كثيرة أدهاها الشرك طولبوا[2] بالدليل كقوله تعالى : (أم اتخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برهانكم) (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ؟ قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون ؟) (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) الآية ! وهو من جملة المجادلة بالتى هى أحسن

وإن كان المناظر مخالفاً له فى الكليات التى ينبنى عليها النظر فى المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا ينتفع به فى مناظرته ، إذ ما من وجه جزئى فى مسألته إلا وهو مبنى على كلى ، وإذا خالف فى الكلى ففى الجزئى المبنى عليه أولى ، فتقع مخالفته فى الجزئى من جهتين ، ولا يمكن رجوعها الى معنى متفق[3] عليه فالاستعانة مفقودة

ومثاله فى الفقهيات مسألة الربا فى غير المنصوص عليه ، كالأرز ، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرىّ النافى للقياس

---

(١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل ، وتثير فيه حمية العناد . وقد استعمل القرآن الطريقين فى مقامين

(٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله فى محاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذى يقوم حجة على الخصم . أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالا على دعواهم . يعنى وهم عاجزون عنه . فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها

(٣) أى فتضيع فائدة المناظرة التى يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق

لأنه بانٍ على نفى القياس جملة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين ، إذ هو مخالف فى الأصل الذى يرجعان إليه . وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكى اذا استعان بالشافعى أو الحنفى وإن قالوا بصحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف [1] ما يبنى عليه المالكى وهذا القسم شائع فى سائر الأبواب ، فان المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به فى مسألة تنبنى على صحة الاجماع ، والمنكر لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به فى مسألة تنبنى عليه من حيث هو منكر ، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للاباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلا بأنها للوجوب ألبتة

فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة ، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلا بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها ، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، فقد تكفل العلماء بهذه

---

(١) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة فى مثل هذا الموضوع . أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق فى نتيجة القياس. فالمالكية يقولون ان العلة فى ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوى ، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة . وربا الفضل علته الاقتيات والادخار أى بمجموع الأمرين . فالطعام الربوى ما يقتات ويدخر . فهذا يمنع فيه الفضل فى الجنس الواحد ، والنسيئة مطلقا ، ومنه الأرز والدخن والذرة ، ويلحق به المصلح . والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحا يدخله ربا الفضل وربا النسيئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق فى الجنس والتقدير بالكيل والوزن ، كما ذكره فى البحر

الوظيفة[(١)] غير أن فيها أصلا يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه فى أول كتاب الأدلة[(٢)] وهنا تمامه بحول الله وهى :

﴿المسألة السادسة﴾

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين : إحداهما تحقق المناط ، والأخرى تحكم عليه ، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك ، بدليل الاستقراء . وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة

وربما وقع الشك فى هذه الدعوى ، فقد يقال : إن النزاع قد يقع فى المقدمة الثانية ، وذلك أنك إذا قلت : « هذا مسكر ، وكل[(٣)] خمر أو وكل مسكر حرام» فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهى مقدمة تحقيق المناط ، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا نكير[(٤)] على الجملة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف فى أن كل مسكر خمر ، فان الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب ، فلا يكون[(٥)] هذا المشار إليه خمراً وإن أسكر . وإذ ذاك لايسلم أن كل مسكر خمر ، ويخالف أيضاً فى أن كل مسكر حرام ، فان الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه . وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فاذاً صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بانحصار النزاع فى إحدى المقدمتين دون الأخرى ؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع . وهو خلاف ما تأصل

---

(١) وقد توسعوا فى ذلك وأطالوا فى باب القياس الأصولى واعتراضاته ، كما دون أهل المنطق فنا خاصا فى طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة

(٢) فى المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا

(٣) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام.

(٤) أى فلا بدع فى ذلك ولا ضرر فى طريق المناظرة

(٥) أى فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نىء من عصير العنب

والجواب أن ما تقدم صحيح ، وهذا الاشكال غير وارد . و بيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا . فان لم يتفقا على شىء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال . وقد مر هذا . و إذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه ، فليس عنده بدليل ، فصار الاتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً . ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف مالا يطاق . فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل . وعلى ذلك دل قوله تعالى : (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) الآية ! لأن الكتاب والسنة لاخلاف فيهما عند أهل الاسلام ، وهما الدليل والأصل المرجوع اليه فى مسائل التنازع ، و بهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فإن الله تعالى قال : (قُل لِمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمُون — إلى قوله : قل فأنى تُسْحَرون) فقررهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قيل لهم : (فأنى تُسْحرون ؟) أى فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به ، فادعيتم مع الله إلها غيره ؟ وقال تعالى : (إذ قال لأبيه يا أبتِ لِمَ تَعْبُدُ مالا يَسْمعُ ولا يُبصِرُ ولا يُغنى عنك شيئاً ؟) وهذا من المعروف عندهم ، إذ كانوا يَنحِتون بأيديهم ما يعبدون . وفى موضع آخر : (أتعبدُون ما تَنحِتون ؟) وقال تعالى : (قالَ إبراهيمُ فإنَّ الله يأتى بالشمسِ من المشْرق فأتِ بها من المغْرب) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله : (ربىَ الذى يُحيى ويُميتُ) فوجد الخصم مدفعا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه . وقال تعالى : (إنَّ مَثَل عيسى عِندَ اللهِ كمثَل آدمَ) الآية ! فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : (يا أهلَ الكِتابِ لِمَ تُحاجُّونَ فى إبراهيم وما أُنزِلَت التوراة والانجيل إلا من بعدِه ؟) وهذا قاطع فى دعواهم أن إبراهيم يهودى أو نصرانى . وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن ؛ فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شىء) قال تعالى(قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى الآية لحصل إفحامه بما هو به عالم . وتأمل حديث[1] صلح الحديبية ففيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحيم » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحيم » ولكن اكتب ما نعرف : « باسمك اللهم » فقال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لوعلمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النَّصَفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع اليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر فى المقدمة الحاكمة ، فلزم أن تكون مسلّمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة فى المسألة ، لأنها ان لم تكن مسلمة لم يفد الاتيان بها ، وليس فائدة التحاكم الى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب . واذا كان كذلك فقول القائل « هذا مسكر وكل مسكر خمر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط فى قياس آخر ، وهى التى لا يقع النزاع إلا فيها ، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما فاذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلا إن كان مسلماً أيضا عند الخصم ، كما جاء فى النص « أن كل خمر حرام » وإن نازع فى أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفى كل مرتبة من هذه المراتب لابد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التى فى المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خمر حرام ؟ مخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خمر ؟

---

(١) أخرجه فى التيسير بطوله عن البخارى وأبى داود

وهكذا سائر مراتب الكلام فى هذا النمط . فمن هنا لاينبغى أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعا فيه ، ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة الى أخرى لأنا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة ، و بطلت فائدة المناظرة

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك وإن جرى الامر على وفقها فى الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء فى الشريعة ، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيا فى الانتاج أو ما أشبهه من اقترانى أو استثنائى . إلا أن المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب فى مخاطباتها ومعهود كلامها اذ هو أقرب الى حصول المطلوب على اقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول الى المطلوب فى الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع الا على شرط الأمية ، ومراعاةُ علم المنطق فى القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازرى فى قوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ مُسكر خمر ، وكلُّ خمرٍ حرَام[1] » قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرامٌ . قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشىء من علم أصحاب المنطق ، فيقول ان أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة الا بمقدمتين ، فقوله « كل مسكر خمر » مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً . وهذا وان اتفق لهذا الأصولى ههنا[2] وفى موضع أو موضعين فى الشريعة ، فإنه لا يستمر فى سائر

(١) رواه مسلم والدارقطنى

(٢) أى فى نظم هذا الحديث الذى جاء على رسم المنطق مصادفة

أقيستها . ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضلَ فى البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعى لم نقدر أن نعرف هذه العلة الا ببحث [1] وتقسيم ، فاذ عرفناها فللشافعى أن يقول حينئذ : كلُّ سفرجلٍ مطعوم وكل مطعوم ربوى . فتكون النتيجة السفرجل ربوى قال ولكن هذا لا يفيد الشافعى فائدة ، لأنه انما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه ، فجاء بها على هذه الصيغة . قال ولو جاء بها على أى صيغة أراد مما يؤدى منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قال وانما نبهنا على ذلك لما الفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المازرى . وهو صحيح فى الجملة وفيه من [2] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق فى تقرير القضايا الشرعية . وفيه [3] أيضا إشارة

(١) أى عن الصفات اللاحقة للبر ، وتقسيم لها بين ما يصلح علة ومظنة شرعية على حرمة التفاضل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوى أن تجعلها حداً أوسط وتسوغ إدخالها فى أقيسة أهل المنطق ، وألا تجعلها كذلك فتعبر بأى عبارة فنقول مثلا : السفرجل ربوى لأنه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود . والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه فى شرح قول ابن الحاجب (ولابد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقى . أما على الأصولى الذى يقول إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلا فانما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل ، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال

(٢) أى حيث قال (فالشافعى الخ)

(٣) أى حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعى شيئا)

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقا عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلا . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكلُّ خمرٍ حرام » مسلّما لأنه نص النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ واعترض القاعدة بعدم[1] الاطّراد . وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقى ؛ لا أنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال فى القياس الشرطى فى نحو قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدَتَا) لأن « لو » لما سيقع[2] لوقوع غيره ، فلا استثناء لها[3] فى كلام العرب قصدا . وهو معنى تفسير سيبويه . ونظيرها[4] « إنْ » لأنها تفيد ارتباط الثانى بالأول فى التسبب ، والاستثناء لا تعلق له بها فى صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق فى تحصيل المراد فى المطالب الشرعية

والى هذا المعنى — والله أعلم — أشار الباجى فى أحكام الفصول ، حين ردّ على الفلاسفة فى زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام فى النظر .

---

(١) أى القائلة : لا تصح النتيجة الخ

(٢) عبارة سيبويه (لما كان سيقع لوقوع غيره)

(٣) أى فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالى حتى يرفع المقدم ، ولا لعين المقدم ليثبت التالى

(٤) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال « لو » لما يستثنى فيه نقيض التالى لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم . واستعمال « إن » لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تمّ — والحمدُ لله — الغرضُ المقصود ، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسعْ إيرادُها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها . وقلّ على كثرة التعطشِ إليها وُرّادُها . فخشيتُ أن لا يَرِدُوا مَوارِدَها ، وأن لا يَنظموا فى سِلك التحقيق شوارِدَها ، فثَنيتُ من جِماح بيانها العِنانَ ، وأرحتُ مِن رسمِها القلمَ والبَنان . على أن فى أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة ، وأشعة توضح مِن شمسها المنيرة . فمن تهدَّى اليها رجَا بحول الله الوصولَ ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف ، ويَقِفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذى بيده ملكوت كل شىء أن يعيننا على القيام بحقه . وأن يعاملنا بفضله ورفقه ، إنه على كل شىء قدير ، وبالاجابة جدير . والحمد لله وكفى ، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى ؟

والحمد لله الذى أنعم بالتوفيق لهذه الصبابة فى خدمة أصول الدين . والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين . والتوجه الى الله فى القبول ، فانه غاية المأمول ، ونهاية المسئول ؟

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب الموافقات
نفع الله به المسلمين ، وأثاب مؤلفه وشارحه ، وطابعه
وناشره ، وكل من أدى فيه خدمة للعلم
والدين ، وأعان على تيسيره
للطالبين . آمين والحمد لله
رب العالمين

فهرس الجزء الرابع

من كتاب الموافقات وشرحه

القسم الخامس

كتاب الاجتهاد

والنظر فيه ثلاثة أطراف

الطرف الأول فى الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

الطرف الثانى فى الفتوى

وفيه أربع مسائل

الطرف الثالث فى الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران

النظر الاول فى التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

النظر الثانى فى أحكام السؤال والجواب

وفيه ست مسائل

(تم)